

مركز دراسات الوحدة العربية

الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر

الدكتور عبد الإله بلقزيز

الدولـــة

في الفكر الإسلامي المعاصر





مركز دراسات الوحدة العربية

الدولـــة
في الفكر الإسلامي المعاصر

الدكـتور عبد الإلــه بلقــزيز

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

بلقزيز، عبد الإله

الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر/عبد الإله بلقزيز.

أ - د، ٣٠٧ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٨٧ - ٣٠٠.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-450-40-4

١. الإسلام والدولة. ٢. الخلافة. ٣. الشورى.

أ. العنوان.

297.272

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٢

الطبعة الثانية: بيروت، أيلول/سبتمبر ٢٠٠٤

المحتويات

القسم الثاني

من الدولة الإسلامية إلى الدولة الدينية

مقدمة الطبعة الثانية

بين تقديم هذا الكتاب للنشر في صيف العام ٢٠٠١ ـ وكنتُ قد اشتغلتُ عليه منذ العام ١٩٩٤ وأنهيتُ تحريرَهُ في آخر العام ١٩٩٩ ـ وبين نشره في مركز دراسات الوحدة العربية في طبعةٍ أولى قبل عام ونصف(*)، حَدَثَ تطوُّر دراماتيكي كبير، على **علاقةٍ ما** بالموضوع الذي طَرَقْتُهُ فيه، هوَ: أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ وما جَرَّتْهُ من ذيولٍ وتداعياتٍ سياسيةٍ وثقافيةٍ كبرى، وخاصةً منها ما اتصل بمجال العلاقة بين الإسلام ـ والمسلمين ـ وبين الغرب.

لم يكن موضوع الكتاب علاقةُ الإسلام بالغرب حتى تستوقفني أحداث نيويورك وواشنطن، أو تفرض عليَّ استدراكاً يعيد توطينها في الكتاب: لِمِلْءِ فراغ ما، أو لتعزيز موضوعةٍ مطروقة، أو لإعادة بناء فرضية، أو ما شاكل ذلك من أنماط التعديل التي تفرضها على النصّ متغيراتٌ طارئة على سياقه. . .؛ فالكتاب انصرف ـ في المقام الأول ـ إلى البحث في **الكيفيات الايديولوجية** المختلفة لوعي مسألة الدولة في خطابَيْنِ إسلاميَّيْنِ معاصرين: خطاب **الإصلاحية الإسلامية** وخطاب **الإحيائية الإسلامية**. وكان عليه أن يراقب ـ ويحلِّل ـ كيفيات ذلك الوعي الإسلامي لمسألة الدولة في الإشكاليات **الأربع** الرئيس التي طرحت نفسَها على ذلك الوعي، أو أنتجها (هو) في معرض التفكير في المسألة (= الدولة الوطنية، ودولة الخلافة، والدولة الإسلامية، والدولة الدينية (الثيوقراطية)). ثم كان على ذينك المراقبة والتحليل مطالعةُ ذلك الوعي على مدارِ زمنيّ طويل غَطَّى **خمسة** أجيال من المثقفين الإسلاميين: منذ جيل رفاعة رافع الطهطاوي إلى جيل «الجهادية الإسلامية» في نهاية القرن العشرين. ومع ذلك، لم يكن من الممكن النظر إلى حوادث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ بوصفها تفصيلاً صغيراً لا يَسَعُ الكتاب وصاحبَه التوقف أمام دلالاته، كما لم يكن ممكناً الإعراض عنها كلِّيَةً بدعوى أن الكتاب نصٌّ في الفكر والخطابات وليس تحليلاً لظرفيات سياسية عارضة. فإذا كان في حكم الثابت أن خطاب الإصلاحية الإسلامية له من القوام

(*) صدرت طبعته الأولى في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢.

والأود ما يُحْمي شخصيته الفكرية من أية شُبْهَةٍ سياسوية، فإن ذلك مما ليس يَصْدُقُ على خطاب الإحياء الإسلامي: الأَمْعَنِ بُعْداً عن الفكر، والأقربِ مسافةً من السياسة. والأهم من ذلك أن خطاب الإحيائية ـ الصحوية ـ الإسلامية بَاتَ اليوم، في طَبْعَتِهِ الجديدة («الجهادية»)، أَظْهَرَ في ميدانيْ الدعوة والفعالية السياسية، وعلى نحوٍ يكاد يَضَع ما قبْلَه من خطابات الإسلامية السياسية وأفعالها في خلفيةٍ مشهدٍ يحْتَلُّهُ اليوم منفرداً دون شَرِيك.

كان يمكن النظر إلى هذا الكتاب ـ لدى بعضٍ ممَّن حَلَّل خِطَابَه ـ بوصفه نصّاً مُحْتَدّاً في الاستنتاجات والأحكام: قَليلَ التفهُّم، وضعيفَ الحساسية السوسيو ـ سياسية والسوسيو ـ ثقافية. وكان يمكن النظر إليه نصّاً نقديّاً قليلَ الحياديةِ إزاء «فكر» الإحياء الإسلامي. ولعل كثيرين ممَّن لم يجدوا فيه ما يبرِّرُ شرعيةَ ما ذهبوا إليه من اعتقادات ومواقف دَمَغُوه بالانحياز ضدَّهم بغير حق. وكان لغيرهم أن يفعل أكثر من ذلك بكثير لولا أن «نازلة» ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ أعادت وضع خطاب «الإسلامية السياسية» تحت ضوء الفحص النقدي[١]، بل قُلْ في موقع الاتهام. بات من «حسن حظ» الكتاب، في هذه الحال، أن يتحرَّر من عبئ الدفاع عن نفسه ضدَّ من أَمْسَى عليهم أن يدافعوا عن أنفسهم. لكن «حسن الحظ» ذاك طَارِئٌ وعَجُول؛ إذ كان من سوء الحظ أيضاً أن أحداث الحادي عشر من تاسع شهور العام ٢٠٠١ أكَّدَتْ أَكْثَرَ مَا ورد في الكتاب من استنتاجات!

لِنَسْتَعِدْ ـ هنا ـ **خمسةً** من أهم تلك الاستنتاجات التي انتهى إليها الكتاب وأتت «نازلة» ١١ سبتمبر تؤكد عليها.

أَوَّلُهَا ما اعتبرناه مساراً انحدارياً أو تراجعياً قطعه العقل السياسي الإسلامي منذ لحظته الإصلاحية، في القرن التاسع عشر، إلى لحظته السلفية «الجهادية» في الربع الأخير من القرن العشرين، مروراً بلحظته الإحيائية (الإخوانية) الممتدة منذ ثمانية عقود ونصف[٢]. رَصَدَ الكتاب بعضاً من مظاهر ذلك الانحدار وحالاته، من قبيل الانتقال من إشكالية الدولة الوطنية، إلى إشكالية دولة الخلافة، ثم الدولة الإسلامية فالدولة الدينية (الثيوقراطية): دولة «الحاكمية» و«ولاية الفقيه»، مع ما رافَقَ ذلك الانتقال ـ المتدرِّج هبوطاً في معنى الدولة والسلطة والسياسة ـ من تراجع مروّع في معدَّل المعرفة والوعي لدى متأخرة الإسلامية السياسية. وإذا كان لذلك الانتقّال النكوصي أن يعني إخراج السياسة والسلطة من حيّز الحق العام أو العمومي ومن حيز الاختيار الحرّ والاحتساب القانوني والنيابي والشعبي (في حالة الدولة الوطنية)، إلى حيّز الحق السلطاني وحواشيه من «أهل

(١) انظر: رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤).

(٢) انظر: عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١).

الحلّ والعقد» والبيعة المشروطة والاحتساب الفقهي على الحاكم (في حالة دولة الخلافة)، ثم إلى حيّز الحق المشروط بتبعية السياسي للديني ومرجعية الأخير في وضع الدستور والقوانين وإدارة السلطة (في حالة الدولة الإسلامية)، فإلى حيّز الحق الضيق الخاص بـ «إكليروس إسلامي» (طبقة رجال الدين) والبيعة غير المشروطة لسلطة علماء الدين: وأميرهم ـ أو إمامهم ـ على وجه التحديد (في حالة الدولة الثيوقراطية)...، فإن الحال التي «استقر» عليها ذلك الانتقال التراجعي لدى إسلاميةِ اليوم ـ من طراز مُقَاتِلَةِ ١١ سبتمبر في أمريكا و١٦ مايو في المغرب و١١ مارس في إسبانيا وجماعات «الجهاد» في الجزائر والسعودية ـ أبعدُ تَدَهْوُراً من السابقات، ولكن ـ أيضاً ـ أصدق دليلاً على منحى التدهور ذاك. فدولتهم الدينية ليست دولة العلماء والفقهاء (التي نَظَّر لها أبو الأعلى المودودي وأبو الحسن الندوي وسيّد قطب وروح الله الموسوي الخميني)، بل دولة «أنصاف الفقهاء» أو «أشباه الفقهاء» من السياسيين الإسلاميين المقاتلين الذين مَثَّلت لديهم حكومة طالبان ـ المنبعثة من أحلك لحظات العصور الوسطى ـ مثالاً ونموذجاً ونبراساً في السياسة والسلطات!!!

يرادف هذا التدهور في النظر إلى السلطة والدولة والسياسة، وفي تعيين مضمونها ونصابها من الاجتماع والدين، تدهوُرٌ آخر في النظر إلى مقالاتٍ أخرى في الفكر والسياسة تقيم الفواصل والتمايزات بين السياسيِّ والدينيّ. عَرَّفَ الإصلاحيون الإسلاميون أصحاب هذه المقالات بالليبراليين والمتغرّبين. وعرَّفهم الإحيائيون الأوائل بالعلمانيين. أما الصحويون «الجهاديون»، فرأوا فيهم كفرةً ملحدين خارجين عن الأمة والعقيدة! ولم تكن المسألة لتبقى في حدود التعيين الثقافي، بل تعدَّت ذلك إلى ترجمةٍ سياسية مادية: نَاظَرَ الإصلاحيون خصومَهم (ردُّ الأفغاني على «دهريي» الهند ومناظرة محمد عبده لفرح أنطون)، وقاطع الإحيائيون علمانيي «هم» «الجاهليين» وشَنَّعُوا عليهم في صحائفهم، ثم قَاتَل «الجهاديون» خصومهم «الملحدين» وسفكوا دماءَهم باسم إقامة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»! وهكذا من الذَّمّ إلى الدَّم قَطَعَ الإسلاميون شوط تقهقرهم في مخاطبة خُصُوم لهم من بني جلدتهم، وفتحوا بذلك جُرْحَ فتن داخلية لم يندمل حتى اليوم: لكي لا نقول إنّه اتَّسَعَ أكثر فأكثر!

وثانيها تَدَهْوُر الوعي بالعالم والعصر وبما به يتحددان من عناصر ومعايير، وفي جملته الوعي بالموقع الذي يشغله المسلمون ومجتمعاتهم في هذا العالم. كان الإصلاحيون الإسلاميون يقسمون العالم إلى عالمين: عالم التقدم والتمدن والترقي وعالم الانحطاط والتخلف. وكانوا يَنْشُدُون الوصول بمجتمعاتهم إلى العالم الأول واللّحُوقَ بركبه. وما كانوا في هذا التقسيم لِيَذْهَلُوا عن التسلط الاستعماري الأوروبي أو يسكتوا عنه؛ لكنهم لم يقعوا في الخلط العشوائي بين الغرب الثقافي والحضاري وبين الاستعمار، ولم تكن شجرة الاستعمار لتمنعهم من رؤية غابة الثقافة والمدنية الحديثة في أوروبا الصاعدة. مع الإحيائية الإسلامية، نشأ تقسيم جديد أسقط فكرتيْ التقدم والانحطاط ونظر إلى العالم بوصفه عالم الغرب العلماني من جهة وعالم الإسلام من جهة ثانية (حسن البنا، أبو الأعلى المودودي،

أبو الحسن الندوي، عبد القادر عودة، سيد قطب، محمد قطب، تقي الدين النبهاني. . .)، مُسْقِطاً ـ بهذه النظرة التقاطبية الحادة ـ حدود الاتصال بينهما، مخرجاً تعريفَ العالم وتقسيمَه من مجال السياسة ومفرداتها إلى مجال الثقافة والماهية. وكان ذلك أمراً طبيعياً إنْ أُخِذَ في الاعتبار أن الإحيائية الإسلامية استعاضت بإشكالية الهوية عن إشكالية التقدم التي كانت مدار تفكير الإصلاحيين.

لكن التدهور الأكبر حَصَلَ مع صعود الإسلامية السياسية «الجهادية» في العقود الثلاثة الأخيرة، وخاصة منذ نهاية القرن العشرين. فمع هذه، اتسعت الشقة بين عالمَيْ الإسلام والغرب (العلماني) إلى حدٍّ بَاتَا فيه **جوهريْن مطلقين** منفصلين ومتوازيَّيْن تَوَازِيَ الخطوط في المنظومة الهندسية الأقليدية؛ ولم يعد ممكناً تعيينهما تعييناً ثقافياً ـ مثلما فعلت الإحيائية الإخوانية ـ بالقول إنهما منظومتا أفكارٍ وقيم فكرية متمايزتان فحسب، وأن من مشمولات «رسالة» عالم الإسلام أن ينهض بدور هداية عالم المدنية الغربية المادية العلمانية إلى عقيدة الإسلام وقيمه: كما حاول المودودي والنَّدوي وقطب التعبير عن ذلك. لقد انقسم العالم ـ في رواية السلفية «الجهادية» الجديدة ـ إلى **فسطاطين**: إن استعرنا مفردات أسامة بن لادن. ثمة عالم الشرّ المطلق ويمثله «الغرب الصليبي» الملحد، وثمة عالم الخير المطلق وتمثله مجتمعات الإسلام. لكن هذا التقسيم الديني ـ الأخلاقي للعالم، وهو يشبه تقسيم رئيس أمريكا جورج ووكر بوش للعالم إلى «محور الشر» و«محور الخير»، لا ينتهي إلى عين ما انتهت إليه الإحيائية الإسلامية «المعتدلة» من قولٍ بوجوب نهوض المسلمين بأمر «إنقاذ» الغرب من ماديته وإلحاده، وإنما ينتهي إلى الدفاع عن وجوب الصدام معه في معركة بقاء ـ أو فناء ـ لا مكان فيها لحلولٍ وسط. وهكذا من السياسة والاقتصاد إلى الثقافة، ومن هذه إلى الأخلاق والميثولوجيا الدينية (ولا أقول الدين)، ثم من الحوار إلى المقاطعة فإلى الحرب. . .، تذهب رحلة تراجُع العقل الإسلامي في فهم العالم إلى مداها الانحداري غير آبهةٍ بما سوف تقود إليه مجتمعات الإسلام من مَهالك!

وثالثها تردّي وعي المثقفين الإسلاميين بالغرب ـ كموضوع للتمثل والمعرفة ـ منذ ما يقل قليلاً عن تسعة عقود من الزمن. بعقلٍ تركيبي، أدرك الإصلاحيون الغربَ: في تمايزه وتعدُّده وتناقض اتجاهاته؛ وكانوا يستطيعون مهاجمة الاستعمار والتشنيع عليه، وتأليب الرأي العام ضده، وهو عين ما فعله الأفغاني كما لم يفعله أحدٌ قَبْلَه (ولَرُبَّما بعده أيضاً)؛ لكنهم كانوا يملكون وعْيَ ظاهرة الاستعمار في حدودها النسبية وتَفَادي جَمْعِهَا مع كل ما أنتجَهُ الغرب تحت عنوانٍ واحد. وبسبب هذا التمييز لديهم بين الغرب الثقافي ـ الحضاري والغرب السياسي ـ الاستعماري، لم يترددوا في أن يخوضوا في حوارٍ معه (مع الاستشراق) كان عميقاً وغنياً بحيث مَثَّلَ لحظةً نوعية في تاريخ الفكر العربي. أما الإحيائيون، فتناقصت لديهم الفروق بين غرب الثقافة والحضارة وغرب الاستعمار وباتت تختصره ـ في تنوعاته وتمايزاته ـ مفردة الغرب: محيلةً إلى دلالاتٍ متجانسة في مخيال الإسلامية الإحيائية (العداء

للإسلام، السيطرة، التسلط، التغريب والمسخ الثقافي. . .). توقَّف معها الانفتاح على المعرفة الغربية ـ الذي بدأته الإصلاحية الإسلامية ـ وأصبح الانغلاق والتشرنق على الذات، والانكفاء إلى المدوَّنة الفكرية والقيمية الإسلامية الموروثة، العلاقة الوحيدة المفتوحة مع تلك المعرفة الغربية.

لكن الانغلاق الأكبر بدأ مع الأصولية الإسلامية في جيلها الجديد الثان («الجهادية»). فالغرب ـ هنا ـ توقَّفَ عن أن يَتَعَيَّنَ تعييناً سياسيّاً بوصفه استعماراً واستكباراً ومَصْدَرَ خَطَرٍ يهدِّد هوية الأمة وشخصيتها الحضارية، على نحو ما تَمَثَّلَتْهُ الإحيائية، وهو قطعاً ليس العالَمَ الذي يمكن الحوار معه أو حتى الاستفادة من ثمرات معارفه وعمرانه السياسي والحضاري، كما كان شأنه بالنسبة إلى الإصلاحية، وإنما بَاتَ يتعيَّنُ تعييناً ثقافياً ـ دينيّاً تتوحَّد فيه الأجزاء على انقسام في كليةٍ مفهومية مغلقة تلخصها مفردة «**الصليبية**». الغرب صليبي في لسان الإسلامية «الجهادية». والصليبيون في مخيال المسلمين غزاةٌ برابرة جاءوا من خارج للاعتداء على المقدسات. وهؤلاء لم يَجْرِ حوارٌ معهم في التاريخ إلا حوار السيف والدم. وها إن «جهادية» اليوم جاهزون لاستئناف ذلك «الحوار» على مثال «غزوتَيْ نيويورك وواشنطن»[٣]. لا يتساءل الإسلاميون الجهاديون الجُدُد إن كان جورج بوش يمثل المسيحيين («الصليبيين»)، ولا يتوقفون أمام هذه «الجزئية»، كما لم يتوقفوا أمام السؤال عما إذا كانوا هم أنفسُهم ممثلين للإسلام، وإنما سؤالهم الوحيد: كيف يمكن ضرب «الصليبية» في عقر دارها: في قوتها العسكرية واقتصادها ومواطنيها؟ لا فرق بين جنرال وطفل، جميعهم خرج من رحم كافرة، والحرب بين «الإيمان» و«الكفر» لا تسأل كثيراً عن أمورٍ صغيرة!

ورابعها التراجع الحثيث في المضمون السياسي للسلفيات الإسلامية المعاصرة منذ لحظتها الأولى (الوطنية) إلى لحظتها المتأخرة («الجهادية»). كانت السلفية الوطنية ـ سلفية الأفغاني ورشيد رضا وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي ـ ذات مضمون سياسي وطني معادٍ للاستعمار والاحتلال الأجنبي. ونجح خطابها في تعبئة الجمهور الاجتماعي للنضال من أجل التحرر الوطني ونيل الاستقلال. بل قادت السلفية إلى إنتاج حركات وطنية في بعض البلدان العربية كما في المغرب العربي حيث من رحم «جمعية علماء المسلمين» وأفكار الشيخ عبد الحميد بن باديس خرجت الحركة الوطنية الجزائرية و«حزب الشعب»[٤]؛ ومن رحم الحركة السلفية في «القرويين» وأفكار شيوخها الكبار (محمد بلعربي العلوي، أبو شعيب الدكالي) وعلمائها الجدد (علال الفاسي، محمد بلحسن الوزاني)، خرجت الحركة

---

(٣) Olivier Roy, *Les Illusions du 11 septembre: Le Débat stratégique face au terrorisme* (Paris: Seuil, 2002).

(٤) انظر: علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي** (طنجة: عبد السلام جسوس، ١٩٤٨)، وقارن مع: Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d'histoire religieuse et sociale*, collection du monde musulman, 2ème éd. (Alger: Editions el Hikma, 1999).

الوطنية المغربية[٥]. وربما استأنفت الإحيائية الإسلامية برافديها الكبيرين: «الإخوان المسلمين» و«حزب التحرير» بعض هذه التقاليد الوطنية في حرب فلسطين ١٩٤٨ ومعارك القناة وفي تجربة المقاومة الإسلامية اليوم (مع «حماس» و«الجهاد الإسلامي»). لكن هذا المضمون السياسي اختلف أمرُه، اليوم، مع السلفية «الجهادية» منذ النصف الثان من سبعينيات القرن العشرين.

المضمون السياسي للسلفية «الجهادية» أسقط الوطنية منه مستعيضاً عنها بـ «الجهاد». لكن هذا «الجهاد» لا يرتكز إلى معناه الإسلامي النصّيّ والتاريخي[٦] كواجب للدفاع عن «دار الإسلام» أو حتى كحرب مقدسة في «دار الكفر» (دار الحرب)، وإنما كقتال لدولةٍ ومجتمع عُدَّا كافرَيْن في رأي الإسلامية السياسية! لقد نقلت هذه الجهادَ من «دار الحرب» إلى «دار الإسلام» وأسَّست بذلك لحقبة من الفتنة لا يُعْلَم مَدَاها ولا عقابيلُها! وإذا كانت هذه الحرب «الجهادية» ـ داخل «دار الإسلام» أو ضد المسلمين قد بدأت قبل ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وكانت مصر والجزائر ساحتاها الرئيستان، فإن وقائعَها بدت أشدَّ احتداداً بعد سبتمبر، وطرقت دياراً لم تطرقها من قبل: فإلى عمليات «الجماعة السلفية للدعوة والقتال» التي لم تتوقف في الجزائر أمام مشروع «الوئام المدني»، ضربت «القاعدة» أكثر من مرة في داخل السعودية، وفعلت مثلها تنظيمات «السلفية الجهادية» والتكفير والهجرة» و«الصراط المستقيم» في المغرب ـ في ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣ ـ وما خفي من مفَاجَآت «الإسلامية الجهادية» العربية أعظم.

وخامسها ما كشفت عنه الثقافة الإسلامية من تدهور وانحطاط بين بداياتها الإصلاحية في القرن التاسع عشر وبين مآلاتها الأصولية في مطالع القرن الواحد والعشرين. قدَّمت الإصلاحية الإسلامية فكراً، وقدمت الإحيائية الإسلامية دعوةً، أما «الجهادية»، فقدمت أدباً حزبياً تكفيرياً. توسلت الإصلاحية بالأطروحة والكتاب؛ وتوسَّلت الإحيائية بالكراس التوجيهي والخطب؛ لكن «الجهادية» توسَّلت بالفتوى (السياسية لا الفقهية) والمنشور العسكري! من المفكرين، إلى الدعاة، إلى المقاتلين، انحدر الخطاب الإسلامي المعاصر نحو قَعْرٍ لا تتبيَّنُ له اليوم نهايةٌ مع تزايد أعداد أنصاف المتعلمين الملتحقين بالإسلامية السياسية! كان الإصلاحيون في زمرة النخبة المثقفة، الأعلى رقيّاً في التكوين. وجاء الإحيائيون من جوف طبقة وسطى صاعدة متعلمة في الجامعات وإن كانت

---

(٥) انظر: عبد الإله بلقزيز، **الخطاب الاصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤- ١٩١٨)**، فكر عربي معاصر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٧)، Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830- 1912*, 2ème éd. (Casablanca: Publications du Centre Culturel Arabe, 2001).

(٦) انظر: Hamadi Redissi, *L'Exception islamique*, la couleur des idées (Paris: Seuil, 2004), pp. 84-92.

ثقافتها ضحلة قياساً بالأولى. أما «فقهاء» «الجهادية»، فقليلو علم وثقافة وأكثرهم لم يُنْهِ دراسته؛ أما جمهورهم، فالأعظم منه غادر مقاعد الدراسة في المراحل قبل الجامعية. ولقد نبهت أحداث ١١ سبتمبر والعمليات التي أعقبتها في السعودية والمغرب إلى أن قدرة التجنيد لدى قادة الإسلامية «الجهادية» تتغذى من بيئة جمهور مهمّش اجتماعياً ضعيف التكوين بحيث ينقاد، بغير كبير عناء، إلى أمراء «الجهاد» الذين يتقنون الاستثمار جيِّداً في حِنْقِه وفاقَتِه وقلة درايته بشؤون الدنيا والدين.

* * *

هذه استنتاجات انتهى إليها الكتاب وعَزَّزَتْها أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ وما أعقبها، وكان ضرورياً التذكير بها، بل إعادة قراءتها في ضوء زلزلة ذلك اليوم وما تَرَتَّبَ عنها من فادح النتائج والعواقب. ولكن، في الوجه الآخر من الصورة ملامحُ تراجع ما في حدّة اندفاعة الفكرة «الثيوقراطية» عن الدولة والسلطة والسياسة رسمتْها وقائعُ حصلَت في الفترة الفاصلة بين الانتهاء من تأليف هذا الكتاب (نهاية ١٩٩٩) وبين تحرير هذه المقدمة للطبعة الثانية منه. فقد سقطت حكومة دينية في أفغانستان (حكومة «طالبان»)[٧] هي الأكثر إمعانا في إخضاع السياسة للدين وفي تكريس سلطة رجاله وإبادة بقايا مظاهر المدنية في المجتمع وإحاطته بكل أنواع التحريم[٨]. وجرى استيعاب حكومة دينية أخرى (في السودان) بالضغط الأمريكي بعد أن أقْصَى بعضُها بعضاً وانفرط عقد شريكَيْها (اعتقال حسن الترابي). وتعرَّضت دولة «ولاية الفقيه» الإيرانية لموجة اعتراضٍ سياسي داخلي متنامية القوى والأثر من تيار إصلاحي إسلامي ومن تيارات ليبرالية وعلمانية، كما من مراجع دينية أعادت النظر في نظرية «ولاية الفقيه» (منتظري)[٩]. وحصل صلحٌ بين الدولة المصرية وبعض الجماعات الدينية المسلحة غِبَّ إقدام هذه الأخيرة على مراجعة خيار العنف والتطرف، مثلما حصل صلح رديف بين الدولة السعودية وبعض المعارضة الدينية التي صارت إصلاحية معتدلة. ثم زادت مشاركة تيارات من الحركة الإسلامية في الحياة السياسية والنيابية في بعض الأقطار العربية ـ كالمغرب والأردن والبحرين ـ بعد أن ظلت طويلاً تمانع ضدّ أن تُصاب بـ «لوثة» السياسة والمؤسسات.

من الثابت أن موجات التطرف والعنف والتكفير و«الجهاد» من أجل الدولة الدينية لم تتوقف، حتى لا نقول إنها زادت أكثر، لكن وقائع أخرى تعاكسها ـ كالتي أحصيْنا – كَرَّت

---

(٧) ليس إسقاطها بالغزو الأمريكي مشروعاً على كل حال، لكنه كان سيكون أكثر من مشروع لو أطاح بها الشعب الأفغاني بإرادته الحرة.

(٨) من تحريم عمل المرأة الى تحريم الموسيقا الى منع حلق الذقن الى تحريم التماثيل... الخ!!!

(٩) كان منتظري قد وجه نقداً لنظرية «ولاية الفقيه» منذ سنوات؛ لكنه زاد من جرعة نقده بعد رفع الإقامة الجبرية عنه.

متعاقبة في السنوات الخمس الأخيرة، وهي توحي بأن منحى تطور الإسلامية السياسية لن يكون وحيد التطور، بل سيخضع لجدليةٍ وتوتّر سيستمران لفترة أطول.

وإذا كان هذا الهبوط الحاد في معدّل المعرفة والانفتاح والتسامح في العقل الإسلامي، وما يرافقه ويترجُمه مادياً من ظواهر العنف والتطرف والتكفير و«الجهاد» في دماء المسلمين، مما يبعث على القلق الكبير ويهدّد عمران الاجتماع السياسي العربي (والاجتماع المدني استطراداً) بالخراب والتصحُّر، فإن الأمانة العلمية تقتضي أن يُنْظَر إلى ظاهرة الإسلامية «الجهادية» بعيداً قليلاً عن أحكام القيمة، قريباً كثيراً من التحليل السوسيولوجي لفهم الأسباب التي قضت بقيامها على ما قامت عليه. وإذا لم تكن هذه المقدمة مَقَاماً ملائماً للقيام بمثل ذلك التحليل[١٠]، فلا أَقَلَّ من أن ننبه إلى أن عُنْفَ أمراء «الجهادية» ومقاتِلَتِهَا لم يهبط من السماء فجأةً، ولا خرج من جوف النص الديني، بل وُلِدَ من رحم بيئة محلية ودولية منحته ماهيته. إذ أتى في سياقٍ اجتماعيٍّ ـ سياسيٍّ أنتجه: العنف العدواني الخارجي على ديار العرب والمسلمين، وقد ارتفعت حدّته وثَقُلَت وطأته منذ صعود الفريق الجمهوري المحافظ إلى البيت الأبيض في مطلع العام ٢٠٠١، وعنف السلطة الداخلي الذي سدّ المنافذ والأبواب على حرية العمل السياسي للجماعات السياسية الراديكالية. والمشكلة أن سياسات استيعاب الاحتجاجية الإسلامية ظلت، حتى الآن، تتوسل باستراتيجياتٍ وأدواتٍ (الاستئصال الأمني) لن يكون من شأنها سوى المزيد من دفع تلك الاحتجاجية إلى الإمعان في خياراتها المتطرفة؛ الأمر الذي يفرض إجراء مراجعة جذرية للمقاربة الأمنية تلك[١١].

* * *

وبعد، كان الكتاب بحثاً في الفكر الإسلامي المعاصر وفي إشكالية الدولة في ذلك الفكر. لكن منطق البحث قاد الكتاب إلى الاصطدام بلحظةٍ من ذلك «الفكر» لم يعد فيها فكراً، بل أدباً حزبياً وقتاليّاً، وإذا كان التركيز في هذه المقدمة على ظواهر سياسية لا فكرية، فلأنه ما عُدْنا نستطيع أن نتبينَّ وجهاً للفكر في ملحمة الدم، فقد غَلَب بِيضُ الصَّفَائح سودَ الصحائف في هذه الأيام.

عبد الإله بلقزيز
بيروت: تموز/يوليو ٢٠٠٤

(١٠) قمنا بذلك جزئياً في مقدمة: بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي.**
(١١) عبد الإله بلقزيز، **العنف والديمقراطية**، ط ٢ (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٠).

مقدمة

ـ ١ ـ

يتناول هذا البحث مسألة رئيسة في حقل الفكر النظري والفكر السياسي هي: **علاقة الديني بالسياسي في وعي النخب الفكرية الإسلامية** الحديثة والمعاصرة: كيف تَمَثَّلها هذا الوعي، وكيف عبَّر عنها خلال أزيد من قرن ونصف؛ وهي المسألة التي كَثَّفتها نظرياً إشكالية الدولة في ذلك الوعي، والتي ستصبح ـ منذ تداعيات الغزوة الأوروبية لديار المسلمين في القرن التاسع عشر ـ نقطة انعقاد كافة القضايا والمعضلات المتصلة بمسائل الاجتماع السياسي والاجتماع الديني في مجتمعات العالمين العربي والإسلامي.

لهذه الإشكالية في وعي تلك النخب «أسباب نزول»: هزيمة المسلمين أمام زحف أوروبا الظافر، وتزايد الشعور بالحاجة إلى فهم أسباب وعوامل تلك الهزيمة. وإذا كان ذلك قد برَّر ـ إلى حد كبير ـ ظاهرة الاهتجاس المزمن بالمسألة السياسية في وعي النخب آنئذ، وصيرورتها المسألة الفكرية الرئيس في نصوصهم، فإنه لم يكن ليبرّر ـ على كل حال ـ تضخم ذلك الهاجس في معظم المنتوج الفكري العربي والإسلامي في فترات لاحقة، إلى الحد الذي فرض على فكرنا الحديث والمعاصر أن يكون فكراً **سياسياً** في الأغلب الأعم منه! فليس تفصيلاً أن ينصرف سائر أصناف المثقفين إلى الانشغال بالمسألة السياسية في ما فكروا فيه وحرّروه: المفكرون المنتجون لمعارف نظرية (فلسفية)، الفقهاء ورجال الدين الدعاة، المؤرخون، رجال السياسة والدولة، مدوّنو الرحلات. . . الخ! وفي سياق ذلك **التضخم السياسوي** في الفكر، خرجت المسألة السياسية عن سياقها النظري الطبيعي: علم السياسة، وباتت «شأناً عاماً» «يستطيعه» كل كاتب!

كانت لذلك آثاره الكبيرة على صعيد **قيمة** المنتوج الفكري العربي

والإسلامي: كان غزيراً في الكمّ فقيراً في النوعية. بل بلغ به فقره مبلغاً لا سابق له في الخطورة: **إنتاج لغو ايديولوجي** في مسائل مستغلقة على غير أهلها من المالكين شرائط النظر والفحص! والقارىء اليوم في ذلك الكمّ الهائل من النصوص ـ متأخِّرُها على وجه الخصوص ـ لا يجد كبير وُسع إلى تمييز سمينها عن غثها، إما لندرة ما يستحق منها أن يُحتسَب في عداد النصوص، أو لتداخل الفكر والمضاربة الايديولوجية في النص الواحد! وإذا ما استثنى الباحث نصوص الإصلاحيين الإسلاميين، في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وهي التي احتازت ماهية فكرية ذات اعتبار، فإن البواقي مما ضخَّته آلة النشر، منذ سبعين عاماً، ليس له من نصاب الفكر السياسي كبير مقام إلا درراً يتيمة لم يَعدمها تاريخنا الفكري على كل حال.

ولقد حاولنا، بصعوبة، أن نعثر على ما يستحق استنطاقه من النصوص الإسلامية المعاصرة للوقوف على ملابسات موقفه من مسألة الدولة. ونعترف ـ سلفاً ـ بأنها كانت محاولة منقوصة لعُسر عثورنا على «كل» ما يستحق النظر فيه. غير أن العُذر في الحرص على أن يكون المنظور فيه من النصوص مما يتمتع بالقدر الكافي من «التمثيلية»، لا درءاً لشبهة الانتقاء، بل سعياً إلى تكوين مادة فكرية متكاملة، قابلة لأن تستوعب الأحكام والتعميمات، وتسعف في بناء موضوعات واستنتاجات في المسألة مدار البحث.

ـ ٢ ـ

غطَّى البحث حقبة تزيد قليلاً على القرن ونصف القرن، ممتدة منذ: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** للطهطاوي إلى: **السياسة الشرعية** ليوسف القرضاوي (١٩٩٨). وقد تصدّت فيها **أجيال خمسة** من المفكرين الإسلاميين لبحث المسألة السياسية في الإسلام، ومسألة الدولة فيه على نحو خاص، وهي التي كانت نصوصها موضوع هذا البحث. أما الأجيال تلك فهي: الجيل الإصلاحي الأول: جيل **الطهطاوي**، و**ابن أبي الضياف**، و**خير الدين التونسي**، و**جمال الدين الأفغاني**، و**محمد عبده** (وإن كان مخضرماً)، ثم الجيل الإصلاحي المتأخر: جيل **الكواكبي** و**رشيد رضا**، و**النائيني**. والجيل الثالث، جيل **عبد الحميد بن باديس**، و**علي عبد الرّازق**، و**حسن البنا**، و**أبي الأعلى المودودي**، و**أبي الحسن الندوي**، و**روح الله الخميني**، وهو يمتد إلى **علال الفاسي**، و**محمد الغزالي**، و**حسن الهضيبي**. والجيل الرابع، جيل **سيد قطب**، و**محمد قطب**، و**القرضاوي**، و**السباعي**، ويمتد إلى **عبد السلام ياسين**. أما

الجيل الخامس، فهو جيل **فتحي يكن**، و**عبد السلام فرج**، و**راشد الغنوشي**، و**حسن الترابي** (= مخضرم)، و**فهمي هويدي**، و**محمد عمارة**... الخ.

أتينا أعلاه على ذكر أسماء بعينها من باب التعيين والتمثيل فقط وليس حصراً. ومع ذلك، فإنها كانت الأغزر إنتاجاً والأكبر تأثيراً في أوساط جمهور الفكر الإسلامي. ومن البيّن أن تحقيب هذا الفكر إلى أجيال هو تحقيب زمني وليس تصنيفاً للمقالات. ذلك أنه إذا ما استثنينا الجيلين الأول والثاني اللذين قامت بين نصوصهم وشيجة فكرية متينة حولتها إلى خطاب موحد ومتجانس (ما خلا حالة **رشيد رضا** في كتاباته المتأخرة)، فإن سائر الأجيال الأخرى عَرَف انقساماً فكرياً داخله وزَّع مفكريه على تيارات، فجيل **حسن البنا** ـ مثلاً ـ لم يكن جيلاً «إخوانياً» كاملاً: كان من رجالاته إصلاحيون متأخرون مثل **عبد الرازق** و**ابن باديس** و**علال الفاسي**، مثلما كان منهم مغالون آخرون من طراز **المودودي** و**الندوي** و**الخميني**؛ والأمر نفسه ينطبق على الجيل الرابع حيث التجافي بين **قطب** و**السباعي**، وعلى الجيل الخامس حيث المسافة فلكية بين **عبود الزمر**، و**شكري مصطفى**، و**عبد السلام فرج**، وبين **راشد الغنوشي**، أو **محمد عمارة**، أو **محمد سليم العوا**!

غير أن هذا التداخل بين التيارات المختلفة في الجيل الواحد ـ بعد اللحظة الإصلاحية المتجانسة ـ ليس سبباً وجيهاً لنفي ظاهرة التلازم بين **اللحظة الزمنية** (الجيل) وبين **نوع «المعرفة»** الإسلامية السائدة فيها. إذ غلبت على كل جيل نزعة فكرية طاغية طبعت سائر المنتمين إليه؛ وهي نزعة لا يغيّر من طغيانها أو سيادتها وجود مقالات مخالفة جذّفت ضد التيار العام، ذلك أن تلك المقالات كانت معدودة ـ بحساب النتائج ـ في باب الاستثناء الذي لا تنتقضُ به قاعدة. إذ من ينفي اليوم ـ مثلاً ـ أن **ابن باديس** و**عبد الرازق** كانا استثناء في جيلهما. ثم من ينفي أن **السباعي** كان استثناء في جيله كما **الغنوشي** ـ الآن ـ استثناء في جيل «الجهاد»؟! إن هذه الملاحظة تقودنا إلى القول إن ذلك التحقيب كان يقترب قليلاً من أن يكون تصنيفاً لأنماط النخب الفكرية الإسلامية التي تعاقبت على ساحة النظر خلال هذه الحقبة الطويلة. وذلك ـ بالذات ـ ما دفعنا في هذا البحث إلى أن نأخذ بطريقة **التحقيب الإشكالي**، أو قل تحقيب الفكر ذاك إلى إشكاليات، على خلفية وقوفنا على وجود قدرٍ ما من الانطباق لكل إشكالية على جيل فكري من هذه الأجيال؟.

في قراءتنا لنصوص الفكر الإسلامي: الحديث والمعاصر، وقفنا على

أربع إشكاليات فكرية حول الدولة تداولتها الأجيال الخمسة تلك. وهي: **إشكالية الدولة الوطنية** لدى الإصلاحية الإسلامية بجيليها الأول والثاني؛ **وإشكالية دولة الخلافة لدى رشيد رضا** (وقد دافع عنها رجال «الأزهر» أيضاً في معركتهم ضد علي عبد الرّازق)، ثم **إشكالية الدولة الإسلامية مع حسن البنا** والتيار «الإخواني»: الحزبي والفكري؛ وأخيراً **إشكالية الدولة الثيوقراطية مع المودودي، وقطب، والخميني**، ثم التيار «الجهادي» التكفيري. إنها الإشكاليات التي أنتجت **الخطابات الأربعة** الرئيس في التاريخ الحديث والمعاصر للفكر الإسلامي: **الخطاب الإصلاحي، والخطاب السلفي** الشرعي، **والخطاب «الإخواني»**، ثم **الخطاب الثيوقراطي**: خطاب «الحاكمية»، و«ولاية الفقيه»، و«الجهاد» داخل «دار الإسلام»!.

عاش كل جيل إشكالية الدولة على نحوٍ خاص، وأنتج حولها خطاباً؛ غير أن ذلك ما عنى، البتَّة، انقطاعاً كاملاً بين تلك الإشكاليات والخطابات، بل كانت علائم من التواصل بينها قائمة، خاصة منذ ميلاد إشكالية الدولة الإسلامية والخطاب «الإخواني». لكن الأهم أن **الزمن المعرفي** للإشكالية الواحدة منها لم يكن مطابقاً ـ دائماً ـ لزمن الجيل الذي أسسها وتداولها، فإشكالية الدولة الوطنية لم تنته بغياب **محمد عبده والكواكبي** وانقلاب رشيد رضا عليها، بل تجددت مع **علي عبد الرازق، وخالد محمد خالد، وعلال الفاسي، ومحمد عمارة، ورضوان السيد**... الخ. وإشكالية الدولة الإسلامية لم تنفرط بانفراط عقد جيلها الأول: جيل **البنا وعبد القادر عودة**، بل تجددت مع **القرضاوي وعبد السلام ياسين، وفهمي هويدي، ومحمد سليم العوا**... الخ. غير أنه ظل ـ في النهاية ـ تجدُّداً دفاعياً أمام زحف مقالات فكرية أخرى كان لها الفشوُّ والغلبة، فضلاً عن أنه (تجدُّد) ما أضاف إلى الموضوعات التأسيسية جديداً فكرياً ينقلها إلى نصاب نظري أرقى، بل كان مَبْلَغُ فعله أن أعاد ضخ الحياة فيها. وكان ذلك ـ بالضبط ـ ما حَملنا في البحث على الذهاب إلى القول إن تاريخ الفكر الإسلامي الحديث **تاريخٌ تراجعي أو نكوصي**.

ـ ٣ ـ

حاولنا في هذا البحث ـ أيضاً ـ أن نتناول الفكر الإسلامي الحديث **في كلّيته**، نعني في تَمَظهُريه المذهبيَّين الرئيسين: السنّي والشيعي، ساعين إلى تغطية حاجة معرفية ماسة إلى إفراد التراث الفكري والفقهي الشيعي الموقع الذي يستحق، في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث، بعد طول تجاهل من قبل

الباحثين والكتاب المسلمين من غير ذوي الانتماء المذهبي الشيعي. ولم يكن حاملنا على ذلك أن الوقائع المعاصرة أثبتت حيوية الفكرة السياسية الشيعية في المجال الاجتماعي والسياسي فحسب، بل لإدراكنا الحادّ بأن أي تناول علمي للفكر الإسلامي سيظل ناقصاً ومبتوراً إن هو أقصى التراث الفكري الشيعي، بل لربما انتهى به أمره - من حيث لم يحتسب - إلى شكل ما، ولو غير واعٍ، من أشكال الاعتصاب الطائفي والمذهبي والتحزُّب الايديولوجي - العَقدي! نعَم لسنا نشك في أن درجة الانتباه إلى الفكر الإسلامي الشيعي ارتفعت - إلى حد - في مجال تاريخ الأفكار والدراسات التراثية في العقدين الأخيرين، وكَسَرَت تقليداً مزمناً من الإقصاء الايديولوجي، غير أن الأغلب الأعمَّ في ذلك الانتباه انصرف إلى التراث الشيعي الوسيط، ولم يفوِّت كبير عناية - أو قليلها - للتأليف الشيعي الحديث! وإذا ما استثنينا الدراسات التي أنجزها باحثون شيعة (سقط أكثرهم - للأسف - في شراك الإقصاء أيضاً!)، فإن قليلين من غير الكتاب الشيعة من شَغَلَه موضوع هذا التأليف في العهد الحديث!

ومع أننا لم نُوف هذا التراث حقَّه من الدراسة والبحث، إلا أننا كرَّسنا قسماً من هذا المجهود للوقوف على أهم **ثلاث محطات** معاصرة فيه: اللحظة الفكرية **الدستورية** في بداية القرن مع العلامة **النائيني**، واللحظة الفكرية **الكليانية** مع نظرية «**ولاية الفقيه**»، في صيغتها الجديدة في الستينيات، ثم اللحظة الفكرية **النقدية** التي أعاد فيها العقل الفقهي - السياسي الشيعي النظر في مسلمات «ولاية الفقيه»، معيداً نسج علاقاتٍ ما من التواصل مع اللحظة الأولى. وفي الظن أن تمثيلية النصوص الفكرية المبحوثة للفكر الشيعي، في القرن العشرين، تشفع لذلك الخلل في التوازن - داخل البحث - بين النصوص الشيعية والنصوص السنية. على أن ثمة ما يشفع له أيضاً، بل يبرره: إن ما يبدو وكأنه فكر إسلامي سنّي ليس كله كذلك في حقيقة الفقه السني؛ بل إن بعضه - خاصة مع «الحاكمية» وجوارها المفاهيمي - كان إلى التشيُّع أقرب منه إلى مقدماته السنية! وهذا مما ليس ينطبق على الفكر الشيعي الذي يقدّم نفسه بوصفه كذلك، حتى وإن جنح إلى التجديد.

وقد استرعى انتباهنا، في معرض تحليل الخطاب الفكري الشيعي المعاصر حول الدولة، وخاصة منه الخطاب النقدي المنفتح، المتحرر نسبياً من قيود «الإمامة» و - تحديداً - من قيود «ولاية الفقيه»، أن هذا الخطاب أقدم على مبادرات انفتاح هائل على التراث السنّي، وانتهل من موضوعاته الكثير، فكان ذلك سبباً - في ما نزعم - في بناء تلك المسافة النقدية فيه مع المسلمات

التقليدية للمقالة الفقهية الشيعية. فليس تفصيلاً أن يحضر مفهوم الشورى - مثلاً - في ذلك الخطاب، وهي المحجوجة في الاعتقاد الإمامي لمجافاتها لمبدأ التعيين والوصية المركزي فيها، بل ولمجافاتها لمبدأ العصمة الذي هو مسوّغ مصادرة الإمام لولاية الأمة على نفسها: الولاية التي لا تجوز لعدم عصمة الأمة، والعصمة التي لا تتحقق بإجماع أو بشورى أهل الحل والعقد، لأنها «وهب إلهي»! والمثير أن هذا الانفتاح الشيعي على التراث السني أثمر تلك المقالة النقدية الغنية للثيوقراطية و«الحكومة الإلهية»، فيما أثمر انفتاحٌ سنّي معاكس على التراث الشيعي - مع **قطب والمودودي** والتكفيريين - انقلاباً على المفاهيم السنية للدولة، وفي قلبها الشورى والاحتساب على الحاكم، وقاد العقل السني - ولأول مرة - إلى إخراج الإمامة من الفروع إلى الأصول، من الفقه إلى العقيدة، وهو ما فتح الباب أمام القول بدولة ثيوقراطية إطاراً لتحقيق «مفهوم الإسلام» للحكم!

وعلى ذلك، تكوَّنت لدينا قناعة بأن هذا «الحوار الصامت» بين النصينَّ: السني والشيعي، الذي أنتج مقالة نقدية شيعية ومقالة كليانية سنية، يسجل **أول تثاقف** من نوعه بين الفكرين حتى وإن كانت عائداته الفكرية غير عادلة أو متوازنة! والأهم من ذلك كله أنه جَسَر الفجوة بينهما إلى حد كبير: نعني إلى الحد الذي أطاح بثنائيات أو معادلات تقليدية من قبيل أن الفكرة الشيعية في السياسة لا يمكن أن تقود إلا إلى نظام سياسي مغلق، وأن نظيرتها السنية قادرة على إنتاج تصوّر منفتح لنظام الحكم (بسبب قولها بالشورى وعقد المبايعة)؛ إذ رأينا كيف يمكن لمثقف شيعي، مثل **النائيني** أو **محمد مهدي شمس الدين**، أن يُنَظِّر للنظام الدستوري ولولاية الأمة على نفسها، مثلما رأينا كيف يمكن لمثقف سني، مثل **سيد قطب** أو **فتحي يكن** أو **سعيد حوَّى**، أن ينظِّر لنظام سياسي يقوم على أمره اكليروس ديني! وهذا معناه - أيضاً - أن التفكير في الخطاب السياسي الإسلامي الحديث، لم يعد مقبولاً من داخل **الثنائية الفقهية**: سنة - شيعة، بل بات مطلوباً أن يجري من داخل ثنائية **فكرية - سياسية** جديدة: ثنائية **النسبية - الكليانية** في التفكير، الواقعية - الطوباوية في السياسة، وترجمتها في ما يعنينا ثنائية: **النظام المدني - النظام الثيوقراطي**.

- ٤ -

جرَّبنا أيضاً وإن في حدود متواضعة - أن نخرج بالبحث في الفكر الإسلامي الحديث من الدائرة العربية إلى الدائرة الإسلامية الأوسع، على خلفية

الاعتقاد **بوحدة** هذا الفكر على تباين وتعدد مشاربه ومصادره القومية والثقافية، كما على خلفية الاعتقاد باستحالة فهم الكثير من معطيات هذا الفكر ـ في الدائرة العربية نفسها ـ دون إلقاء الضوء على بعض تياراته واتجاهاته في المحيط الإسلامي، وخاصة منذ حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية حيث ستتوطد أواصر الصلة بين الفكر الإسلامي العربي وبين سائر الفكر الإسلامي خارج الوطن العربي. ومع أننا لم نَعْرِض ـ من قريب أو بعيد ـ لهذا الفكر في مراكز إسلامية كبرى، كاندونيسيا أو تركيا أو ماليزيا، أو في مراكز أصغر (الجوار الإفريقي) ـ وهو ما نعترف بأنه ثغرة علمية كبرى نرجو لنا ولغيرنا سدّها ـ إلا أننا حاولنا أن نُفْرِدَ حيّزاً لنصوص إسلامية أخرى في المجال الإيراني ـ خاصة ـ كما في المجال الهندي والباكستاني (بدرجة رمزية متواضعة)، لنكسر بها قاعدة التعاطي مع الفكر الإسلامي العربي حصراً: المعمول بها على أوسع نطاق في حقل دراسات الفكر الإسلامي في الوطن العربي.

وإذ نعترف أن توظيفنا لنصوص «الإسلام الهندي» و«الإسلام الباكستاني» (نصوص أبي الحسن **الندوي** وأبي الأعلى **المودودي** خاصة)، في هذا البحث، إنما كان مقصده إلقاء الضوء على سياق ميلاد نصّ إسلامي عربي مغالٍ في السياسة ـ هو نص أهل «الحاكمية» و«الجاهلية» والتكفير ـ فإن اشتغالنا على نصوص «الإسلام الإيراني» كان بهدف تحليل الخطاب الشيعي الإسلامي في أحد أهم مراكزه الحديثة، لا بهدف بيان تأثيراته في الفكر الإسلامي العربي فقط. وقد تبيّنَ لنا أن المجال الإيراني على درجة كبيرة من الأهمية في مضمار المساهمة الفكرية التي قدّمت في الدائرة الإسلامية الأوسع، لا تقل قيمة عن مساهمة ذلك الفكر في المجال العربي. وإذا ما أضفنا إلى هذا حقيقة الجوار الجغرافي: العربي ـ الإيراني، والتجربة التاريخية المشتركة، والامتدادات الفكرية والفقهية المتبادلة (الامتداد الشيعي في العراق والخليج العربي والمشرق، والامتداد السني في عربستان ومناطق أخرى من إيران)، اجتمعت أسباب أخرى للاعتقاد بحاجتنا إلى تنمية الاهتمام بالإنتاج الفكري الإيراني، وتحديداً الإنتاج السياسي الإسلامي، خاصة وأن قسماً منه محرَّر بالعربية، كما أن الكثير من المحرَّر منه بالفارسية مترجم إلى العربية ومنشور في إيران ولبنان والعراق.

ـ ٥ ـ

وأخيراً، تركنا النصوص تتكلم بغير قيد إلا ما اقتضاه الضابط المنهجي، فلم نُنِبْ عنها السارد إلا لحاجةٍ استدعاها هذا المقتضى من البحث أو ذاك.

وبمقدار ما حرصنا على تقديم أكبر قدر من المادة الناطقة بذاتها، سعينا إلى استنطاق خطابات نقدها من **داخلها**. هكذا انصرفنا إلى عرض الخطاب الإسلامي الواحد وإلى عرض خطاب النقد من الموقع الفكري الإسلامي نفسه. ولم يكن حاملنا على ذلك اجتناب التعريض بموقفنا النقدي كالقول بأنه متحيّز ـ مثلاً ـ ضد المادة الفكرية المعروضة، أو اجتناب التعريض بموقف آخرين بدعوى أنه موقف «برّاني» أو خارج عن منظومة التفكير الإسلامي، أو علماني، أو ما إلى ذلك من اتهامات رائجة في ميدان المضاربات الايديولوجية في هذا الوقت. . .، بل كان حاملنا الوقوف على **آلية التطور، والتجدّد الذاتي، والتصحيح، المشتغلة داخل الفكر الإسلامي نفسه**. وهو «اختيار» مرده إلى **نمط المقاربة** التي نهجناها وهي **تحليل عملية التراكم الفكري** الإسلامي: الحديث والمعاصر، في مسألة الدولة؛ وهو تراكم أنجزه مفكرون إسلاميون، ومن الطبيعي أن نصغي إليه في لحظتيه المعرفيتين: لحظة البناء ولحظة النقد.

ليس معنى هذا أننا عزفنا عزوفاً كاملاً عن التدخل النقدي في مجرى العرض، فنحن لم نكن بصدد التأريخ فقط، بل كنا بصدد التحليل والنقد أيضاً، وإنما قصدنا إلى أن يكون ذلك التدخل بالمقدار الذي لا يُخِلّ بالحاجة إلى نقد ذلك الفكر من الداخل. وهي حاجة ما كان من الممكن لغير الفكر الإسلامي ذاته أن يجيب عنها. وليس معنى ذلك ـ تالياً ـ أننا اخترنا ممارسة ذلك النقد **بالواسطة**، وبطريق غير مباشر، لأن كلفته المعنوية أقلُّ كما قد يَظُنُّ بعضٌ آخر، وذلك لأننا لم نتحيَّز لذلك النقد إلا في حدود الموضوعية، أو ـ للدقة ـ في ما نخال أنه الموضوعية؛ فضلاً عن أننا ـ وهذا هو الأهم ـ عرّضنا ذلك النقد أيضاً لنقد جديد، لبيان حدوده، أو للكشف عن تشابه مقدماته مع النص المنقود، أو للوقوف على الأغراض الايديولوجية فيه. في كل الأحوال، لم نتخلَّ عن الموقع الذي اخترنا النظر منه إلى هذا الفكر: موقع المحلل الساعي إلى التجرد والموضوعية، كما لم نغادر منطقة الفرضية التي انطلقنا منها وهي: وحدة **الخطاب الإسلامي** في تجلياته المختلفة بما فيها ذلك التجلي النقدي. على أنه، وبسبب عدم لجوئنا إلى أدوات المقاربة الابيستيمولوجية لذلك الفكر، لم نتخذ من مفهوم **وحدة الخطاب** تلك ذريعة معرفية لجمع ما لا يُجمع في جملة نقدية قطعية وعدمية واحدة، بل حَرِصنا على النظر بعين نسبية وتاريخية في خارطة تلك الوحدة لاكتشاف تضاريس التنوع فيها. . . وهي كثيرة.

عبد الإله بلقزيز

الرباط: ٢٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩

القســم الأول

من الدولة الوطنية إلى دولة الخلافة



الفصـــل الأول

دولة «التنظيمات» أو دولة العقل والشرع

ـ «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف».

الطهطاوي

ـ «كل متمسك بديانة وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية كما تفعله الأمة الإفرنجية».

خير الدين التونسي

أولاً: الدولة والإصلاح

نشأت فكرة الدولة ـ في الفكر السياسي الحديث ـ في **رحم فكرة الإصلاح** وكانت من ثمراتها النظرية. لم تنطرح ـ في وعي الإصلاحيين ـ بوصفها مسألة فكرية مستقلة، بل حمل على التفكير فيها التفكير في مجمل الأسباب التي قادت المجتمعات العربية والإسلامية إلى حال من التأخر المزدوج: تأخّر عن العصر، وتأخر عن الماضي المرجعي؛ مثلما حمل على التفكير فيها التفكير في جملة ما يمكن التوسل به لاكتساب أسباب الترقي والانتهاض، والانخراط الإيجابي في المدنية الحديثة. في كل حال، كانت الإصلاحية الإسلامية **أول من صاغ مقالة في الدولة**، وفي المسألة السياسية، منذ أقفلت موضوعات «السياسة الشرعية» ـ في العهد الإسلامي الوسيط ـ باب الحديث فيها، مكرّسة نفسها معرفة وحيدة بالموضوع لدى أجيال متعاقبة من الفقهاء.

قد تكون قيمة المساهمة الإصلاحية الإسلامية، في الموضوع، أن هذه

نَحَت منحى دفاعياً ـ صريحاً أحياناً ومواربأ في أحيان أخرى ـ عن فكرة **الدولة الوطنية** ونموذجها، وفي هذا تكمن جدَّتها وجرأتها إذا ما أخذنا في الحسبان أن الدفاع ذلك لا ينتمي ـ موضوعياً ـ إلى جملة ما يمكن أن يُدَافَعَ عنه من الموروث الإسلامي: إذ الدولة هذه ليست في جملته وبابه. وعليه، إذا كان يعني ذلك ـ في مستوى أول ـ أن تلك المساهمة جديدة، غير تكرارية، ولا جارية على مقتضى مألوف فكري، فإنه يعني ـ في مستوى ثان ـ أن الحامل عليها لم يكن شيئاً آخر أكثر من الواقع والحاجة: واقع عصر جديد يفرض حقائقه القهرية على سائر المجتمعات والثقافات، والحاجة إلى التأقلم معه دفعاً للمضرة وجلباً للمصلحة والمنفعة.

تنصرف بنا هذه الملاحظة إلى الحديث في **شروط ميلاد** فكرة الدولة الوطنية في الوعي الإصلاحي الإسلامي: وهي تاريخية ـ سياسية في المقام الأول، وحاصل ما قيل فيها بات جارياً على الألسن مجرى «البديهة»: أثر **حملة بونابرت** على مصر في خاتمة القرن الثامن عشر. فإلى هذه الحملة ـ حصراً ـ تُعزى، في مقالات مؤرخي الفكر والسياسة، أسباب ذلك الانقلاب الهائل الذي أطاح بمجمل المعمار الفكري الإسلامي الموروث، وزجّ بوعي النخب في أتون منظومات فكرية حديثة وفدت في ركاب الاقتحام الأوروبي ـ المادي والثقافي ـ لمجتمعات الإسلام. ومع أنه من باب الصعوبة التجذيف ضد فرضية التلازم بين الحملة تلك وبين بذار فكرة الدولة الوطنية في الوعي الإسلامي الحديث، إلا أنه ليس صعباً تماماً العثور على أوجه ما من التجديد في هذا الوعي سابقة، من حيث الزمان، للحملة إيَّاها؛ ونحن هنا نميل إلى قول القائل «. . . إن المدخل النابليوني للحداثة ـ الذي استتبَّ له الأمر على مستوى الدول والنخب الجديدة ـ لا ينبغي أن يصرف نظرنا عن الحركية الداخلية للتجدد والانبعاث في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ ذلك أن هذا الإدراك كفيل بأن يطلعنا على ظواهر وسياقات لا يمكن تفسيرها بالهجمة النابليونية أو الغربية وحسب»[1]. إذ قدَّمت حركة التجديد الذاتي ـ تلك ـ نفسها أيضاً من خلال الإصلاحية **الوهابية** في نجد، **والسنوسية** في ليبيا وشمال أفريقيا، **والمهدية** في السودان، وحركة الإصلاح الفقهي في اليمن مع كل من **الصنعاني** **والشوكاني**. . . .

---

(١) رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ١٧.

نعم، يمكن الاعتذار بالقول إن هذه الحركات نشأت في أطراف العالم العربي ـ الإسلامي، لا في مركزه (التركي ـ الشامي ـ المصري)، وإنها كانت جهوية تدافع عن مصالح محلية، في المقام الأول[٢]، غير أن ذلك ليس سبباً لأن يتجاهل المرء ظاهرة جديرة بالتفكير هي تزامنها أو تعاقبها في فترة محدودة! إذ «من السائغ، عندما نجد عدداً كهذا من المصلحين يظهرون في فترات متقاربة وفي بلاد المسلمين، أن نعتبر أنفسنا أمام **موجة إصلاحية تفتَّقت عنها البيئة الإسلامية** في كل الأصقاع»[٣]. هل معنى ذلك أن هذه «الموجة الإصلاحية» استوعبت ذاتياً إمكانية إنتاج فكرة الدولة الحديثة؟ بالقطع لا، ولكن أليس من المشروع الاعتقاد بأن مجرّد قيامها، في تلك الظروف التاريخية، يعني شيئاً ذا علاقة بموضوعنا: ألا يجوز الافتراض بأن إطلاقها مبدأ التجديد، والاجتهاد، والإصلاح، من عِقَالِه، مهَّد البيئة الفكرية، والسياسية، والنفسية، للانفتاح على ألوان أخرى من التجديد والإصلاح غير تلك التي تستطيع المنظومة الإسلامية التقليدية أن تُفرج عنها؟ أليس من الواجب المعرفي أن نعيد الاعتبار ـ ونحن نقرأ هذه الحقبة من الفكر الإسلامي ـ إلى **قانون التراكم المعرفي** والفكري: ألم يمهّد حسن العطار لرفاعة رافع الطهطاوي؟ ألم تمهد «الوهابية المغربية» ـ في بداية القرن التاسع عشر في عهد السلطان سليمان ـ للفكر الإصلاحي في نهاية القرن ذاته[٤]، ثم لاحقاً مع الحجوي والسليماني وآخرين؟

يقيناً ان الإصلاحية الإسلامية الحديثة ليست امتداداً تلقائياً لتراث الوهابية والسنوسية، والمهدية، لأن إشكاليتها مختلفة اختلافاً جوهرياً عن

---

(٢) لم يحتفل عزيز العظمة ـ مثلاً ـ بجوانبها الفكرية المتعلقة بنبذ التقليد المتأخر، وفتح الاجتهاد في الدين على فكرة التوحيد في مواجهة وثنية جديدة (طرقية)، بل لم يقرأ فيها سوى أنها «حركات تتوخى إعادة التأكيد على بنى اجتماعية وعلاقات اقتصادية بالية، كالدفاع عن العشائرية وتصفيح شبكتها بالدين كما في السنوسية، أو استصلاح العشائرية المصفحة بالدين لمركزة واستقلال نجد التي تطلبها موقعها من السوق العالمية، كما في الوهابية، أو توسل شبكة العلاقات العشائرية المصفحة بالدين للدفاع عن طرق تجارة الرقيق وشبكتها الاجتماعية والسياسية، كما في المهدية السودانية». انظر: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٧٨.

(٣) طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٥٢.

(٤) انظر: عبد الإله بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر، ١٨٤٤ ـ ١٩١٨**، فكر عربي معاصر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٧).

إشكالية الثانية[٥]؛ غير أن المزاج العام كان قد تهيَّأ لفعل الإصلاح - في منتصف القرن التاسع عشر - بفعل سوابق الدعوة إلى الاجتهاد، وإلى العودة إلى إسلام الأصول (وهذه كانت من نتائج الإصلاحية الطَّرفية)، بالقدر نفسه - ربما - الذي كان لتأثير التحدي الأوروبي على وعي النخب الإسلامية الدور نفسه في ميلاد الفكرة الإصلاحية في ذلك الوعي. في كل حال، إذا كانت الإصلاحية الإسلامية قد أحدثت قطيعة مع سابقتها (الوهابية...) على صعيد إشكاليتها، فإنها لم تتحرر - إلى حد بعيد - من فكرة وجوب تأسيس فكرة الإصلاح على قاعدة العودة إلى «السلف الصالح» ومثاله المرجعي على مقتضى المقولة المالكية الشهيرة «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». وقد حصل ذلك على الرغم من أن الإصلاحية الإسلامية الحديثة، أخذت بالكثير من مبادىء المدنية العصرية، ولم تجد غضاضة في اعتبار العودة إلى السلف، **تجاوزاً للتقليد**[٦] ومسعى إلى الاجتهاد والتجديد من جهة[٧]، **ومصالحةً مع الفكر الحديث** الذي لم تتوقف عن احتسابه في عداد ما يرث أفضل وأصفى ما في تراث الإسلام من جهة ثانية..

نشأ سؤال الدولة - إذاً - في امتداد سؤال الإصلاح الحديث. لم يكن في إمكان خطاب الإصلاح الصوفي - التوحيدي، في القرن الثامن عشر ومطالع القرن التاسع عشر، أن ينتهي إلى فكرة الدولة، لأن إشكاليته كانت إشكالية ثقافية - دينية: الإحياء الديني، ولم تكن إشكالية سياسية. هنا وجه ثانٍ للفواصل والتمايزات العديدة بين الإصلاحيتين. لكن الأهم، أنه يشير إلى ظاهرة مدعاة للإثارة والاهتمام، في معرض التأريخ للفكر العربي - الإسلامي في هذه الحقبة، هي **غلبة الإشكالية السياسية** فيه قياساً بغيرها من الإشكاليات. وليس الاهتجاس الفكري بمسألة الدولة - منذ **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** في مطلع الربع الثاني من القرن التاسع عشر **إلى الخلافة أو**

(٥) كانت إشكالية الوهابية وردائفها نبذ التقليد المتأخر، وتكريس عقيدة التوحيد، فيما كانت إشكالية الإصلاحية الإسلامية هي التقدم أو النهضة ووجوب التماس أسبابهما...

(٦) وتجاوز التقليد هنا معناه - بحسب علي أومليل - رد الإسلام الاجتماعي (= التاريخي) إلى الإسلام المعياري: إسلام الأصول. انظر: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ١٣ - ١٥.

(٧) يكاد الباحثون الإسلاميون يجمعون على فكرة أن كل حركة تجديد هي - بالضرورة - سلفية، أي عودة إلى إسلام الأصول، كما قال راشد الغنوشي. انظر: صالح قصي درويش، **راشد الغنوشي**، سلسلة الحوار (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٣)، ص ٤٢.

الإمامة العظمى لرشيد رضا في نهاية الربع الأول من القرن العشرين - إلا البيان المادي بذلك.

ينتمي الحضور الكثيف للمسألة السياسية في الوعي الإسلامي الحديث إلى تقدير عام لدى النخب بأن الخلل، الذي أصاب بنى المجتمعات الإسلامية ومدنيتها عموماً، إنما مرده إلى **عوامل سياسية**(٨) في المقام الأول: إلى دولها ونظمها السياسية على وجه التحديد. ليس التقدير - هذا - طارئاً على وعي الفقهاء والنخب الفكرية الإسلامية، إنه قديم جداً، وربما يعود إلى ظروف وملابسات انهيار نظام الخلافة وقيام «الحكم الجبري العاض» أو العضوض. لم يشكك أحد من الفقهاء في سلامة النظام الاجتماعي والثقافي، والقيمي الإسلامي - في أي من العصور - بل انصرف التشكيك، والطعن والنقد، إلى النظام السياسي، بحسبانه النظام الذي حاد عن جادة الكتاب والشرع، وأدخل وحدة الجماعة الإسلامية في محنة مديدة لم تخرج منها حتى الآن!

قد ترتفع حدة هذه الدعوى، وهذا النقد، فتبلغ أوجاً مع الشيعة والخوارج وجملة من كانوا في عداد «الروافض»، وقد تخفت حدتها بنسبة ما مع «القراء» مثلاً، وقد تعتدل إلى حيث تكون في نصاب «النصيحة» مع قسم من الفقهاء يقع - فكرياً - بين فئة كتاب الدواوين ومدبجي «الآداب السلطانية» وفقهاء الخلافة والإمامة، وبين من صدعوا جهراً بلاشرعية السلطان. غير أن الجامع بين هؤلاء - على اختلاف في درجة حرارة القول - الشعور بالحسرة إزاء البون الفاصل بين صورة للإسلام ونظامه السياسي - الاجتماعي، في غاية المثالية، وبين ما هو عليه أمر النظام السياسي فيه من حط وزراية!

ترث الإصلاحية الإسلامية الفرضية ذاتها: الخلل في النظام السياسي لا في النظام الاجتماعي - الثقافي؛ لكنها تعبّر عنها ببعض الاعتراف بأن النظام الاجتماعي - الثقافي أصيب، بدوره، بذاك الخلل، دون أن تتخلى عن الاعتقاد بأن إصلاح هذا رهنٌ بإصلاح الأول على مقتضى تبعية المعلول للعلة والفرع للأصل. ولعل هذا ما كان في أساس التأخر الزمني للفكر الاجتماعي الإصلاحي: مع الجيل الإصلاحي الثالث(٩)، أي بعد ما يزيد على نصف قرن من تبلور المقالة السياسية الإصلاحية، بل لعله يفسّر التراكم المتواضع جداً

(٨) أومليل، المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٩) مع قاسم أمين وحسين المرصفي على نحوٍ خاص.

للفكر العربي ـ الإسلامي في هذا الميدان، وبما ليست تجوز مقارنته بالذي جرى إحرازه من رصيد معرفي في مضمار المسألة السياسية!

غير أن هذه الإصلاحية (الحديثة) إذ ترث الفرضية تلك ـ مضيفة إليها ما أضافت ـ تعيشها على نحوٍ أكثر مأساوية من سابقاتها من لحظات فكرية في المجال الفكري العربي ـ الإسلامي الوسيط: إنها تستشعر حجم الخلل من معاينتها **حقيقتين** جديدتين تماماً على تاريخ الإسلام: **أولاهما** تخلُّف هذا النظام السياسي (الإسلامي) الحديث عن سابقيه في العهد الوسيط، وأيلولته إلى انحطاط متزايد بعد أن كان قديماً ـ وكائنة ما كانت هشاشة شرعيته الدينية ـ نظاماً قوياً (ولو في مواجهة الأعداء الخارجيين)؛ **وثانيتهما** تخلفه عن نظم العصر السياسية الحديثة، وعجزه عن مجاراتها في القوة والتنافس بغير التحلُّل من نفسه، وأخذه بما استقام به أمرها! وليس من شك في أن هذا الوعي المأساوي الحاد **بالتخلف المضاعف** للنظام السياسي ـ في خطاب الإصلاحية الإسلامية الحديثة ـ يبرر إلى حد كبير ذلك الاهتجاس الفكري الواضح بالمسألة السياسية، بل ذلك **التضخم الايديولوجي** في الاحتفال بها، وفي حسبانها أمَّ مسائل المجتمع، وثالثة الأثافي في مشروع الانتصار على تأخر المسلمين، والانتصار لقضية التقدم عندهم.

غير أنه مهما اجتهدنا في محاولة تفسير أسباب هيمنة المسألة السياسية، في الفكر الإسلامي الحديث، لا نستطيع أن نتجاهل الظروف التاريخية الموضوعية التي فرضت نفسها ـ في القرن التاسع عشر ـ على الإصلاحيين، وألقت بآثارها على نوع اهتماماتهم وأسئلتهم، بل وكيَّفت وعيهم على هذا النحو وذاك. وهي ـ بإجمال ـ ظروف التمدد الأوروبي المتزايد والزاحف على البلاد العربية والإسلامية، إما في صورة احتلال ـ بدأ مبكّراً في مصر والجزائر والهند ـ أو في صورة تحد ضاغط يحتمل الصيرورة إلى احتلال، كما في معظم ولايات الدولة العثمانية، وإيران، والمغرب، واليمن. نعم، كان التحدي ثقافياً في وعي النخب الفكرية؛ وكانت عناوينه تتراوح بين تهديد العقيدة وبين إفساد الأخلاق والقيم. ومع ذلك، وعته الإصلاحية الإسلامية من حيث هو تهديد سياسي في المقام الأول، وأكدت على أن دفع أضراره على العقيدة والثقافة والقيم ليس ممكناً بغير رد سياسي عليه. وآيُ ذلك **أن الإصلاحية الإسلامية الحديثة** ـ منذ منتصف القرن التاسع عشر ـ **لم تقدم نفسها بصفتها حركة إحياء ديني وانبعاث حضاري، بل بصفتها حركة إصلاح سياسي، واجتماعي، وفكري،** حتى وإن كانت مسائل الذاتية والهوية ـ

الإسلامية ـ من مشمولات فكرها ومن فقرات نصّها الإصلاحي.

بهذا المعنى، كان طغيان المسألة السياسية في وعي الإصلاحيين استجابة تلقائية لتحدٍّ هو ـ في جوهره ـ سياسي. وهم إذ عزوا تقدم أوروبا وتفوقها إلى قوة نظامها السياسي (جيش قوي، إدارة فعالة، مؤسسات عادلة، تنظيم مالي متقدم...)، عزوا تخلف مجتمعاتهم ـ بالمقابل ـ إلى تخلف النظام السياسي التقليدي. وكما كان ذلك في أساس تبلور مقالة إصلاحية حديثة في الوعي الإسلامي، كان إطاراً موضوعياً لطرح وتناول مسألة الدولة بوصفها أم مسائل السياسة وأسَّ الأسس في الإصلاح.

ثانياً: سياق الدولة الوطنية في وعي الإصلاحية الإسلامية

بدأ هذا السياق سياسياً، في بواكيره، قبل أن يصير إلى مزيج من عوامل سياسية وثقافية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بعد أن توطدت صلة بعض الإصلاحيين بالمنظومة الفكرية الليبرالية. نقف، سريعاً، على هذا السياق ـ لتبلور فكرة الدولة لدى الإصلاحية الإسلامية الحديثة ـ في **لحظات ثلاث** أساسية:

مثَّل **النموذج الأوروبي** للدولة الوطنية الحديثة **اللحظة الأولى**. لم يتعرف الإصلاحيون المسلمون على هذه الدولة مباشرة من خلال الفكر الليبرالي الأوروبي ومنظومته النظرية السياسية، بل تعرَّفوا عليها في سياق سياسي هو: **الضغط الأجنبي** والاحتلال والإدارة الاستعمارية؛ أي من خلال معاينة نموذجها السياسي في البلدان الإسلامية التي وقعت تحت قبضة الاستعمار. نعم، ليس من شك في أن هذا التعرُّف ـ عليها ـ حصل أيضاً من خلال معاينة أوروبا في موطنها، ومعاينة دولها في مركز اشتغالها، وأن تلك المعاينة حصلت من خلال سفاريات ورحلات[١٠] من نوع رحلة الطهطاوي، وأحمد فارس الشدياق، والصفّار[١١]، إلى أوروبا في النصف الأول من القرن التاسع عشر...؛ ومع ذلك، فتحدي الدولة تلك ـ بوصفها دولة مستعمرة ـ كان

---

(١٠) انظر مثالاً لهذه الرحلات في المغرب: سعيد بنسعيد العلوي، **أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة**، سلسلة بحوث ودراسات؛ ١٢ (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٥).

(١١) تناولنا هذه الرحلة بالتحليل في: بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر، ١٨٤٤ ـ ١٩١٨**، ص ٨١ ـ ١٠٠.

أظهر في التأثير في وعي تلك الإصلاحية من غيره، لأنه التحدي الذي نبَّه إلى موطن القوة في أوروبا: دولتها الحديثة. وليس من شك في أن «اكتشاف» الدولة الحديثة من هذا المسرب التاريخي المباشر، وليس من خلال المنظومة الفكرية الليبرالية، سيكون له أبلغ الأدوار في وسم تراث الإصلاحية الإسلامية بسمة الضعف في تماسك موضوعاتها النظرية، بل بسمة الفقر المعرفي الذي طبَع إنتاجها الفكري في مسائل السياسة، و ـ على نحو خاص ـ في مسألة الدولة الوطنية.

اللحظة الثانية تمثلها **تجربة الإصلاحات** التي قام بها محمد علي في مصر عقب الحملة الفرنسية عليها، وفي امتداد تمرُّده على «الباب العالي»، وتطلعه إلى بناء وتوطيد مركز مصر القوي والمستقل عن الدولة العثمانية[١٢]. لقد انصرف برنامج إصلاحاته تلك إلى تحديث مؤسسة الجيش وتقويتها. بل إن البرنامج إياه دار ـ تقريباً ـ حول هذا الهدف على وجه الحصر: من تطوير نظام التعليم وإرسال البعثات إلى أوروبا، قصد تكوين الأطر، إلى إنشاء المصانع الحربية ومصانع النسيج، إلى تطوير نظام الزراعة وملكية الأرض... الخ. لكن هذا البرنامج ـ الذي سيصبح تقريباً برنامج سائر تجارب الإصلاحات في البلاد الإسلامية[١٣] في ما بعد ـ لم يستوعب من درس الدولة الحديثة سوى جانب القوة المادية فيها، لذلك لم يُحرز انتصاراً كبيراً في ما تطلَّع إليه، ولا يجوز ـ بالتالي ـ تفسير إخفاقه بالتواطؤ الفرنسي ـ البريطاني ضده لحماية مركز الدولة العثمانية. ومع ذلك كله، من يُنكر اليوم أن محاولة محمد علي الرائدة تلك كانت مدماكاً من مداميك فكرة الدولة الحديثة في وعي الإصلاحية الإسلامية، وأن هذه فَهِمتها ـ في ما بعد ـ بوصفها التجربة السياسية التي تطلعت إلى تمكين

---

(١٢) لا نشاطر طارق البشري رأيه الذاهب إلى أن إصلاحات محمد علي وسياسته جرت «في إطار دعم المقدرات العليا للدولة العثمانية»، لمجرد أنه قضى على المماليك، وجهز حملة لتصفية الوهابيين ـ في العام ١٨١١ ـ بتكليف من الباب العالي، قصد بسط السيطرة العثمانية على الجزيرة العربية، والهجوم على الثورة اليونانية في العام ١٨٢٧ لتثبيت السلطة العثمانية على أراضي الرومللي...، لأن هذا الرأي يتجاهل الصدام العسكري بين محمد علي، وابنه ابراهيم باشا، بدءاً من العام ١٨٣١، ضد الجيش العثماني، وانتصاره على ذلك الجيش مسيطراً على بلاد الشام أولاً، ومتطلعاً إلى السيطرة على استانبول ثانياً. انظر: طارق البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ١٠.

(١٣) انظر: Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme?*, textes à l'appui. Série philosophie (Paris: Maspéro, 1978), p. 143.

مركز من مراكز بلاد الإسلام من شوكة تردّ بها أطماع الطامعين وعدوان المعتدين؟ ويكفي أنه ما زلنا ـ حتى اليوم ـ نؤرخ لمشروع الحداثة السياسية، في البلاد العربية ـ الإسلامية الحديثة، بتجربة محمد علي تلك!

أما **اللحظة الثالثة** فتمثلها تجربة **«التنظيمات»** التي أقدمت عليها الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، سعياً وراء إدخال إصلاحات سياسية وإدارية وعسكرية على النظام والجيش؛ وهي تجربة كانت لها ردائف في تونس والمغرب في الحقبة نفسها. وأهميتها عموماً، إلى جانب نتائجها السياسية، في أنها عززت مركز الفكرة الإصلاحية ـ التي حملتها النخب ـ وأعطت دفعاً لفكرة الدولة الحديثة. الأكثر من ذلك أن هذه التجربة ـ في مصر وتركيا وتونس والمغرب ـ خلقت موضوعياً حاجة إلى فكر إصلاحي يبررها ويلتمس لها الشرعية الدينية؛ وهذا ما يفسر ظاهرة **الطلب المتزايد على النخب الإصلاحية** من قبل الدولة، وارتباط بعض رموزها بالسلطان. . .

كان هذا السياق موضوعياً، وكانت في ركابه وقائع ضاغطة على الممانعة بالنسبة إلى الإصلاحيين، وإن لم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلى النخب والمؤسسات التقليدية (الأزهر مثلاً). وعموماً، كان الوعي السائد أن المدنية الأوروبية الحديثة فرضت إيقاعها على العالم، ولم تترك كبير هامش أمام الإفلات من أحكامها. وحين كان خير الدين التونسي يكتب «. . . إن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق»[١٤]، لم يكن يطلق صرخة فردية بمقدار ما كان ينطق باسم نخبة تلقَّت أول درس عن حقائق العالم الجديد. ولقد استظهرت ـ بمعنى من المعاني ـ ذلك الدرس في صورة تعريف بذلك العالم وبالدولة الحديثة من حيث هي أحد تجلياته.

ثالثاً: التبشير بدولة

أولى الموضوعات الإصلاحية حول الدولة بدأت مع الطهطاوي وخير الدين التونسي اللذين اعتنيا بالمسألة كبير عناية، وكان أكثر ما حرَّراه على

---

(١٤) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٧٢)، ص ١٦٦.

علاقة بها. ومع أن إصلاحيين آخرين مجايلين لهما - أو لاحقين عليهما في الزمان - اعتنوا بمسألة الدولة الوطنية أو الدولة الحديثة، وقدموا مساهمة فكرية ثرية في الدفاع عنها، إلا أن فرادة الطهطاوي والتونسي تكمن في جرأتهما على الدفاع عن هذه الدولة كفكرة، بل عن نموذجها في أوروبا، ومن ذلك انصرافهما إلى التعريف التفصيلي بهذا النموذج تعريفاً لم يدَّع الحياد الموضوعي ولا تحرَّج في إشهار الانحياز له، والتعبير عن ذلك الانحياز في صورة بيان دقيق التفاصيل لمحاسنه.

وحين نستعيد اليوم نصوص الجيل الأول من النهضويين في الموضوع، بعد قرابة قرن ونصف القرن على تحريرها، محاولين فهم أسباب انبهار هؤلاء بالدولة الحديثة، نجد أن أهم تلك الأسباب جميعاً قيام تلك الدولة - في نظرهم - على مقتضى **العدل**. يقول التونسي: «إن الحالة الراهنة في ممالك أوروبا لم تكن ثابتة لها من قديم الزمان... ولا يتوهم أن أهلها وصلوا إلى ما وصلوا إليه بمزيد خصب أو اعتدال في أقاليمهم... ولا أن ذلك من آثار ديانتهم...، وإنما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات **بالتنظيمات المؤسَّسة على العدل السياسي**»[(١٥)]. لو كان التقدم ذلك من نتائج الطبيعة أو من ثمار المسيحية، لكان - إذاً - قديماً لأن الطبيعة ثابتة، والمسيحية طاعنة في السن في أوروبا. وعلى ذلك، ليس من معنى لجدَّته سوى أنه تقدُّم اصطناعي: صنعته أوروبا بإرسائها تنظيمات على مقتضى العدل.

أين يتجلى هذا العدل في منظار الإصلاحيين؟

في **القانون** الذي ينتظم به أمر السياسة والدولة: فهو موطن تجلي ذلك المبدأ. يصف الطهطاوي، ويفيض وصفاً، مؤسسات النظام السياسي الفرنسي، فينتهي إلى إفادة قارئه بأن «القانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن ويتخذونه أساساً لسياستهم هو القانون الذي ألفه لهم ملكهم المسمى لويز الثامن عشر ولا زال متبعاً عندهم ومرضياً لهم، **وفيه أمور لا ينكر ذوو العقل أنها من باب العدل**»[(١٦)]. وإذ ينبه الطهطاوي إلى أن «غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى وسنة رسولهﷺ» - إبراءً لذمة ورفعاً لشبهة - يبرر سبب

(١٥) المصدر نفسه، ص ٩٦ - ٩٨.

(١٦) رفاعة رافع الطهطاوي، «**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**،» في: رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٣ - ١٩٧٧])، ج ٢، ص ٩٥.

إيراده إياه كي يعرف القارىء المسلم «كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، لا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً»، معيداً تذكير مخاطبيه بالعظة الأثيرة لدى سائر الإصلاحيين ـ قديماً وحديثاً ـ وهي أن «**العدل أساس العمران**»[17] (كما أن خرابه الظلم والجور). والقانون هذا ـ كما لاحظه الإصلاحيون ـ **مدوَّنٌ في كتاب** هو مرجع الدولة وقاعدتها في إجراء الأحكام. إنه **الدستور**. عبّر الإصلاحيون عنه بعبارات متباينة من قبيل الشَّرطة[18] أو الكونستتسيون[19]، غير أنهم أجمعوا على أن البلدان التي أخذت به اجتنى أهلها منه الكثير لتأسيس العمران[20]. ولقد آثر الطهطاوي ـ مثلاً ـ تعريف قومه بهذا الدستور (الشَّرطة)، فقام بترجمة مواد الدستور الفرنسي كاملة في كتابه **تخليص الإبريز**..[21]، متوقفاً أمام المواد الخمس عشرة الأولى منها بالشرح والتفسير، مبيناً ـ في سياقه ـ كيف تنتظم أمور الدولة و«الرعية» على ما يقتضيه العدل من أحكام.

لكن الإصلاحيين رادفوا ـ أيضاً ـ بين معنى العدل ومعنى الحرية. ومع أنهم يملكون أن يعثروا في تراثهم الإسلامي على الكثير مما يسعفهم في تعريف العدل، وحدِّ معناه، الأمر الذي لا ينطبق على مفهوم الحرية الذي لا جذور له في التراث الإسلامي[22]، والذي يناظر لدى آخرين معنى الإحداث أو الابتداع[23] في أسوأ الأحوال، أو قد يسعف بفهم تقليدي

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١٩) التونسي، المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٢١) الطهطاوي، المصدر نفسه، ص ١٠٢ وما بعدها.

(٢٢) يذهب عبدالله العروي، في بحث قيم حول مفهوم الحرية، إلى أن المجتمع العربي ـ الإسلامي الوسيط لم يعش تجربة الحرية، ولذلك لم يعبّر عنها القاموس اللغوي العربي، ولا الفقه الإسلامي وعلم الكلام. انظر: عبدالله العروي، **مفهوم الحرية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٣ ـ ١٧.

(٢٣) يقول المؤرخ المغربي أحمد بن خالد الناصري، وهو يراقب ضغوط الأوروبيين في زمانه (القرن التاسع عشر) على الدولة المغربية لإطلاق الحرية (ومنها حرية اليهود المغاربة): «إعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً...». انظر: أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري (الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٤ ـ ١٩٥٦)، ج ٩، ص ١١٤ ـ ١١٥.

له[٢٤] في أفضلها... (مع ذلك)، لم يترددوا في المطابقة بينهما. هذا مثلاً رفاعة الطهطاوي يقول في معرض تعريفه إياها: «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه **هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل** والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو **إقامة التساوي في الأحكام والقوانين** بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكّمة والمعتبرة»[٢٥]. ولعل في هذا التعريف ما يفيد أن معنى الحرية ـ هنا ـ حصري: الحرية السياسية، أي المدلول الذي يوافق ـ حكماً ـ معنى العدل.

لم يكن الإصلاحيون يجهلون مستويات الحرية ولا معانيها المختلفة. كانوا يعون تلك جيداً، ووضعوا لها من التصنيفات ما يناسبها[٢٦]. غير أنهم كانوا مدفوعين بقوة إلى العناية بالحرية السياسية على وجه التحديد من حيث إنها الحرية الضامنة للحقوق الطبيعية للناس[٢٧]، والضامنة لحقوقهم العامة، وفي قلبها حقهم في المشاركة السياسية[٢٨]؛ أي من حيث هي مرادفة لمعنى العدل.

ما معنى أن تقوم الدولة الحديثة على مبدأ العدل، وأن تترجم هذا المبدأ في قانون أساسي لها (= الدستور)، وتحيط ـ بمقتضى أحكامه ـ حرية الفرد والجماعة بالحماية؟

---

(٢٤) مع أن المؤرخ المغربي السليماني يعترف ـ في كتاب له حرره في سنة ١٩١١ ـ أنه «قد تطلق الحرية ويراد بها نقيض الاستبداد، أو ما كان يعرف أيام السلف الصالح بالشورى»، إلا أنه يلاحظ بأسى أنه «قد أكثر الناس في هذا الزمان من تناول لفظ الحرية والمدنية يلوكونهما بألسنتهم وهم بين قادح ومادح من غير تفريق ولا بيان»، الأمر الذي دفعه إلى إعادة تكييف معنى الحرية مع مقتضيات منظومته الثقافية، معرّفاً إياها بالقول: «الحرية التي تصبو إليها نفس كل عاقل هي أن يكون المرء حراً في دينه ومعتقده الصحيح، لا يتعرض إليه عند أداء شعائره، حراً في حريمه...، حراً في ماله...، في فكره يقول الحق إذا علمه ولا يخشى من سيطرة مستبد، حراً في جسمه لا يكلف بخدمة إلا إذا أخذ عنها أجرة...». انظر: أبو عبدالله السليماني [الأعرج]، **اللسان المعرب عن تهافت الأجنبي حول المغرب**، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٢٥) الطهطاوي، «**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**،» ص ١٠٢.

(٢٦) صنفها خير الدين التونسي في نوعين: «الحرية الشخصية» و«الحرية السياسية». انظر: التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ص ٢٠٧. أما الطهطاوي، فصنفها في خمسة أقسام: «حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية». انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، «**المرشد الأمين للبنات والبنين**،» في: الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ج ٢، ص ٤٧٣.

(٢٧) «الحرية السياسية، أي الدولية (نسبة إلى الدولة)، هي تأمين الدولة لكل أحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية، وإجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى عليه في شيء منها». انظر: الطهطاوي، المصدر نفسه، ص ٤٧٤.

(٢٨) الحرية السياسية، في تعريف التونسي، هي: «تطلب الرعايا التداخل في السياسات الملكية، والمباحثة في ما هو أصلح للمملكة...» انظر: التونسي، المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

معناه أن تعيد النظر في علاقة الحاكمين بالمحكومين، على نحو يجري فيه الحد من سلطات الأولين، وإجراء أحكام التقييد الضرورية عليها، وتمتيع الأخيرين بسلطات كانت - في النظام القديم - من مشمولات أملاك الحاكم. وإذ توقف الإصلاحيون العرب والمسلمون طويلاً أمام هذه «النازلة» الجديدة على المشهد السلطاني في تاريخهم - نعني: **تقييد سلطة الحاكم**، عزوا إليها سرّ تقدم النظام السياسي في أوروبا، وما أعقبه ونتج عنه من تمدن لها. هذا خير الدين التونسي يعرض «أصول تنظيماتهم السياسية، التي هي أساس التمدن» ويقول «إعلم أن الأمم الأوروباوية لما ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجال دولهم، بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد، مجلبة للظلم الناشىء عنه خراب الممالك... جزموا بلزوم مشاركة أهل الحل والعقد... في كليات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين[٢٩]... التقييد - هنا جارٍ في مجالين: مجال التمثيل والنيابة (= أهل الحل والعقد)، ومجال التفويض (الوزراء). فالحاكم المطلق الذي كان يتمتع بسائر السلطات بات مدعواً - في الدولة الحديثة - إلى التنازل عن قسط من سلطاته «للرعية»، أو - بالأحرى - لمن ينوب منابها[٣٠]، وإلى تمتيع الحكومة بسلطات تنفيذية فعلية. وهذا - بالذات - ما أثار انتباه الطهطاوي حين كتب «... إن ملك فرانسا ليس مطلق التصرف، وأن السياسة الفرنساوية هي قانون مقيد، بحيث إن الحاكم هو الملك **بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين...**»[٣١].

يدفع ابن أبي الضياف بالمسألة إلى مدى أبعد من حيث التصنيف والتنظير. متأثراً بابن خلدون، يقسم الملك إلى ثلاثة أصناف: **ملك مطلق، وملك جمهوري، وملك مقيَّد بقانون**: صاحب **الملك المطلق** «يقود الناس بعصاه إلى ما يراد منهم بحسب اجتهاده في المصلحة... وأجساد الخلق منساقة منقادة انقياد البهائم... خوفاً من حاميته التي جعلها آلة لتغلُّبه وقهره». شأنه مع الرعية شأنه مع وزرائه، فهؤلاء ليسوا في النهاية أكثر من

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢١٧ - ٢١٨.

(٣٠) «ولما كان إعطاء الحرية... لسائر الأهالي مظنة لتشتيت الآراء وحصول الهرج، عدل عنه إلى كون الأهالي ينتخبون طائفة من أهل المعرفة والمروءة تسمى عند الأوروباويين بمجلس نواب العامة، وعندنا بأهل الحل والعقد...». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٣١) الطهطاوي، **«تخليص الإبريز في تلخيص باريز،»** ص ٩٥.

«وزراء تنفيذ لأغراض ملوكهم»، ولأن الملوك أولياء نعمتهم، فإنه «لا قدرة لهم على معارضتهم معارضة تقتضي إغماد سيف الشهوة لأنهم بين ناب الليث وظفره يراهم دواجن بيته المعلوفين لطعمته، ويرى ما بأيديهم مالاً من ماله، وكلهم صنائعه ومواليه»[٣٢].

يلاحظ ابن أبي الضياف أن هذا النمط من الملك القهري انقرض[٣٣] و«زال بفضل الله من أكثر ممالك الإسلام» ما عدا في «السلطنة الشريفية الحسنية العلوية بفاس ومراكش»[٣٤]، ويفترض أن ذلك كان ـ بالنسبة إلى أهل المغرب ـ «أعظم الأسباب في تأخّرهم عن هذا التمدن الوقتي»[٣٥]. وإذ يعتبر مؤرخ تونس الحديثة هذا الملك القهري ملكاً غير شرعي ـ من الوجهة الدينية ـ بسبب أنه «تصرف في عباد الله وبلاده بالهوى»، فيما الشرائع «جاءت لإخراج المكلف من داعية هواه»[٣٦]، ينتهي إلى ترداد التفسير الخلدوني لانهيار العمران بحسبان «جور الملوك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول»[٣٧].

لا مناص من **العدل** ـ إذاً ـ لتأمين شوكة الدولة وبناء العمران. ولكن، كيف السبيل إلى نظام سياسي عادل يقطع مع الملك القهري المطلق؟ هذا النظام موجود لدى الغرب، وهو الصنف الثاني من أصناف الملك، إنه **الملك الجمهوري** بعبارة ابن أبي الضياف.

يعرّف ابن أبي الضياف هذا الصنف من الملك بأنه يقوم على قاعدة أن الناس «يقدمون رجلاً منهم باختيارهم، يلي سياستهم ومصالحهم لمدة معينة، ولما تتم يخلفه غيره **باختيارهم**... وقد يستحسنون سيرة أحد فيطلبون له زيادة مدة. ولا يجعلون لهذا المقدم شيئاً من فخامة الملك وشارته، بل هو كواحد منهم **ينفذ ما يتفق عليه الرأي من أهل المشورة**. ولهم في ذلك قوانين

---

(٣٢) أبو زيد أحمد بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، ٨ ج (تونس: كتابة الدولة للثقافة والأخبار، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٦)، ج ١، ص ٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣٤) تتعلق هذه الملاحظة بالفترة التي كتبت فيها: القرن التاسع عشر.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

يحترمونها احترام الشرائع المقدسة ويقفون عند حدها»[٣٨]. إن النظام قائم - إذاً - على أسس أربعة: إنه نظام غير وراثي كالنظام القهري المطلق، وهو يقوم على مبدأ انتخاب الحاكم، الحاكم فيه ليس **مطلق التصرف** بل مدعو إلى تنفيذ ما يتفق عليه «أهل المشورة» (= مجلس النواب)؛ وأخيراً، فهو نظام يحترم **الدستور** إلى درجة التقديس. إنه **النظام العادل** إذاً.

لكن ابن أبي الضياف مفكِّرٌ مسلم لا يجد سبباً للتخلي عن موروثه الاعتقادي في موضوع الإمامة والخلافة، حتى وإن أخذه الانبهار بهذا النظام بعيداً. ولذلك، حين يعترف - موضوعياً - بحسنات هذا الصنف من الملك، وبقيامه على مبدأ الشورى (وهذا في أساس حسبانه إياه ملكاً عادلاً)، يحاول أن يقيم المسافة الشرعية الضرورية معه، وذلك بملاحظة أن «قواعد الملة الإسلامية لا تقتضي هذا الصنف الجمهوري، لأن منصب الإمامة واجب على الأمة شرعاً يأثمون بتركه...»[٣٩]. لذلك، يميل ابن أبي الضياف إلى النمط الثالث للحكم، الذي يُطلق عليه اسم **الملك المقيَّد بقانون**، إذ إن هذا الملك يرضاه الإسلام، في ما يظن، لأن مداره العقل والشرع، وصاحبه يتصرف بقانون لا يتجاوزه وإلا انحلّت بيعته من الأعناق[٤٠]. وقد شهد المسلمون مثالاً لهذا الحكم المقيَّد في عهد الخلفاء الراشدين[٤١].

والحقيقة أنه لا يوجد في هذا المعرض ما يبعث على الغرابة. فابن أبي الضياف، شأن سائر الإصلاحيين المسلمين، حريص على ممارسة الإبانة عن قاعدة العدل في نظام الحكم في الإسلام، وعن سبق هذا النظام في الأخذ بها. ولما كان العدل في الإسلام جارياً بمقتضى الشرع قبل العقل، فإن الدفاع عن «الملك الجمهوري» لن يستقيم إسلامياً ما دام مداره العقل فحسب. وعليه، يقع الملك المقيد - الذي مداره العدل المعبَّر عنه في **قوانين**[٤٢] - موقع نفي تركيبي لملك قهري يفتقر إلى العقل، ولملك جمهوري غير مسنود بالشرع؛ ولما كان العدل لا يستقيم إلا **بتجاور العقل والشرع**، كان نظام الحكم العادل الوحيد هو **الملك المقيد بقانون**....

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.

يشبه هذا التصنيف تصنيف عبد الرحمن بن خلدون لأنماط الحكم (= ملك طبيعي، ملك سياسي، خلافة)[٤٣] مع تعديلات في العبارة طفيفة. وعلى الرغم من أن تأثير سائر الإصلاحيين المسلمين به ـ في القرن التاسع عشر ـ كان واضحاً لا لبس فيه؛ ولعل الأستاذ عبد الله العروي كان محقاً ـ وهو يلاحظ أن «جميع المؤلفين، في أواسط القرن الماضي، يطيلون الكلام عن العدل جاعلينه مرادفاً لمفهوم الإصلاح» ـ حين عزا سر اهتمام الإصلاحيين بابن خلدون إلى انشغالهم بمسألة العدل[٤٤]، فقد قدَّم ابن خلدون أفضل تنظير إسلامي ممكن لمسألة الدولة، وكانت كتابته السياسية أهم ما يمكن أن يُشبع حاجة الإصلاحيين إلى الشعور بمساهمة الفكر الإسلامي، في العهد الوسيط، في تناول مسألة الدولة. وهي حاجة كانت ضاغطة عليهم وهم يعاينون تقدم أوروبا في بناء الدولة وتأسيس نظريتها، في مقابل ما بدا لهم وكأنه فقرٌ معرفي إسلامي صارخ في هذا المجال.

العدل ـ إذاً ـ هو سر تقدم أوروبا، لأنه قوام نظامها السياسي الحديث. ومتى كان أمر هذا النظام كذلك، ساغ الدفاع عنه بلا هوادة أو تهيُّب، أو خشية لومة لائم، لأن العدل من مقتضيات النظام في الإسلام؛ والتبشير به هو مما في حكم الحكمة وهي «ضالة المؤمن» التي لا يجوز الإعراض عن الأخذ بها حتى ولو كان أهلها من غير المؤمنين بعقيدة الإسلام. وكما كان ابن رشد يدافع ـ قبل سبعمائة عام من عصر الإصلاحيين ـ عن وجوب الأخذ عن «الأولين» (= الإغريق) فلسفتهم ومنطقهم على ما بين المسلمين وبينهم من خلاف في أمور العقيدة[٤٥]، كذلك فعل الإصلاحيون المسلمون

---

(٤٣) «الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الفرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها...». انظر: ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦)، ص ١٨٥.

(٤٤) عبدالله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ١٣٣.

(٤٥) حين كان ابن رشد أمام مسألة «الفحص» عن القياس العقلي (المنطق) وأنواعه، باعتباره شرطاً للنظر الفلسفي، لم يتحرج في الجهر بالحاجة إلى الانتهال من «الأولين» بسبب سبقهم في ذلك. وهكذا كتب: «إن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان (ذلك) الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يُعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إن كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام». انظر: أبو الوليد =

في القرن التاسع عشر، وهم يبشّرون بنموذج الدولة الحديثة القائم في أوروبا، مُعرضين عن الانتباه إلى الفجوة الدينية بينهم وبين أوروبا:

حين كان خير الدين التونسي بصدد تبرير أسباب تحريره كتابه: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ساق سببين لذلك، **أولهما**: «إغراء ذوي الهمة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حالة الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها...»، **وثانيهما** ـ وهو الأهم في ما نحن فيه ـ «تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض **عما يحمد من سير الغير، الموافقة لشرعنا**، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر، وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر... **فإن الأمر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة... فلا وجه لإنكاره**، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله. **وكل متمسك بديانة وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله** المتعلقة بالمصالح الدنيوية كما تفعله الأمة الإفرنجية»[٤٦].

واضح ـ إذاً ـ أن الأمر لا يتعلق، في هذا الاستعراض الإصلاحي لنموذج الدولة الوطنية (الحديثة)، بمجرد إفادة تاريخية أو سرد وقائعي محايد، بل يتعلق **برسالة نهضوية** أو إنهاضية هدفها حفز الهمم لاكتساب الأسباب التي قادت أوروبا قوداً إلى بناء مدنيتها الحديثة القوية. وعليه، لما كان «تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسّاً ومعنى، كما يقول الطهطاوي[٤٧]، فإن «ما يلزم» ذاك ليس شيئاً آخر سوى **التنظيمات**، أي جملة الإجراءات الإصلاحية التي يمكن استفادتها من التجربة الأوروبية في بناء الدولة الحديثة، والتي استعرضها الإصلاحيون لغاية معلومة عبَّر عنها خير الدين التونسي بالقول: «إن ترتيب التنظيمات المشار إليها من **لوازم وقتنا هذا**»[٤٨]. هي جرأة إذاً؟ لا شك إذا ما

= محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص ٩١.

(٤٦) التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٤٧) الطهطاوي، «**المرشد الأمين للبنات والبنين**،» ص ٤٦٩.

(٤٨) التونسي، المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

أخذنا في الحسبان الظروف التاريخية: السياسية والمجتمعية التي جرى التعبير عنها في سياقها. لكنها مبرَّرة ومفهومة في آن كما سنرى ذلك في مكان آخر من هذا القسم الأول.

رابعاً: ما موقف الشرع؟

يظل السؤال الموضوعي الذي يفرض نفسه على هذا النوع من الإقدام - لدى الإصلاحية الإسلامية - على الدفاع عن نموذج الدولة الحديثة، وعن خيار التنظيمات الموصلة إليها هو: ما موقف الإسلام من هذه التنظيمات - المقتبسة من مرجعية أخرى مغايرة - هل تدخل في باب الإصلاح المتقرِّر بموجب أحكام الشرع، أم تنتمي إلى فعل ابتداع مذموم ومنهيّ عن الخوض فيه. بكلمة، هل تتعارض هذه التنظيمات مع الشريعة؟

من باب الأمانة القول إن الجيل الإصلاحي الأول: جيل الطهطاوي والتونسي، لم يبد كبير عناية بالجوانب الفقهية في هذا السؤال، كما سيفعل محمد عبده مثلاً في ما بعد، بل اختصر السؤال عن شرعية الإصلاح من وجهة نظر الإسلام، وعلاقة ذلك الإصلاح بالتجديد والإبداع أو بالإحداث في الدين والابتداع، في سؤال أكثر واقعية وبراغماتية: **هل تتجافى التنظيمات مع مقتضيات الشريعة؟** غير أنه من باب الأمانة - أيضاً - الاعتراف بأن أجوبة الإصلاحيين عن السؤال لم تكن على الدرجة نفسها من الوضوح والجرأة، حتى وإن كان مقصودها - في النهاية - واحداً. فهذا رفاعة رافع الطهطاوي - مثلاً - ينبّه إلى أن غالب ما ورد في الدستور الفرنسي «ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله ﷺ»[٤٩]، من دون أن ينفي أن أمره قام على مقتضى العقل: الذي لا يعارض مقتضى الشرع. بينما لم يتردد خير الدين التونسي في تجاوز مبدأ المقارنة أصلاً، والتركيز رأساً على الجامع والمشترك، كي يقرر بلغة قطعيَّة: «**إن الشريعة لا تنافي تأسيس التنظيمات السياسية** المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران»[٥٠].

وإذ يفعل التونسي ذلك من دون تردد، يرفع التحدي في وجوه أولئك الذين امتهنوا الاستذراع بالشريعة لمقاومة التنظيمات والإصلاح! إن هؤلاء -

(٤٩) الطهطاوي، «**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**،» ص ٩٥.

(٥٠) التونسي، المصدر نفسه، ص ١٦٥.

دون سواهم - من يعارض التنظيمات وليس الشريعة. ومعارضتهم تلك لا صلة لها بأي موقف دفاعي مزعوم عن الشريعة، بل هي في جوهرها معارضة سياسية تحمل عليها خشيتهم من أن يفضي تأسيس التنظيمات وإجراء الإصلاحات إلى النَّيل من مراكزهم في السلطة، والمس بالمصالح التي كوّنوها في غياب الاحتساب الشرعي والقانوني عليهم، الأمر الذي كان له الأثر السلبي في إعاقة تلك التنظيمات[٥١].

والمشكلة أن هذه المعارضة الرافضة - باسم الشريعة - للتنظيمات، لم تبق محصورة في الدائرة الضيقة لمن لهم مصلحة - من النخبة - في مقاومة الإصلاح، بل اتسع نطاقها لتشمل الجمهور أيضاً! وإذ يسجل التونسي بأسى أن «العامة في مبدأ الأمر أنكرت تلك التنظيمات إنكاراً كلياً حتى ظهر في بعض جهات المملكة مبادي الاضطراب»، يعرف جيداً أنها لم تفعل ذلك تلقائياً، ولا هي تقف موقف عداء من الإصلاح، بل إن «سبب ذلك أن عمال تلك الجهات وغيرهم ممن له فائدة في التصرف بلا قيد ولا احتساب، لما تيقنوا أن إجراء الإدارة والأحكام على مقتضى التنظيمات مما يخل بفوائدهم الشخصية، دسُّوا للعامة من قول الزور والغش ما ينفرهم منها، مثل قولهم: «هذا شرع جديد مخالف لشريعة الإسلام»[٥٢].

لا بد - إذاً - من الدفاع عن التنظيمات، وإقناع «العامة» بأنها لا تتعارض مع الشريعة، بل هي تعبر عن **مقصد الشريعة** إلى حفظ الحقوق وإقامة العمران. كيف؟ **بكسب الفقهاء أو العلماء إلى صف الإصلاح لتعزيز مركز الفكرة الإصلاحية والتماس الشرعية للتنظيمات**. إذ لا سبيل إلى كسب معركة التحديث والإصلاح بغير دعم من «المؤسسة الدينية»، يتسوَّغ به أمرهما وترتفع به ضغوط الممانعات الجارية باسم الدين. لكن خير الدين التونسي لا يريد ذلك إرضاء لجانب الفقهاء، وإيهاماً لهم بأن أهل السياسة والدولة يأخذون مركزهم في الحسبان؛ بل هو يريد دور الفقهاء على مقتضى إدراك قوي بأن السعي إلى التنظيمات ليس هدفاً سياسياً فحسب، بل إنه **واجب شرعي** أيضاً؛ وهو إدراك غذته خلفيته الثقافية الإسلامية من جهة، واعتقاده

(٥١) «ومن العوائق للتنظيمات - وهو أعظمها - تعرض بعض المتوظفين في تأسيسها وإجرائها، لما لهم في تعطيلها من المصالح الخصوصية، التي منها دوام تصرفاتهم في الخطط بلا قيد ولا احتساب». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٤١.

أن «التمدن الأوروباوي» نفسه لم يتأت إلا باقتباس أوروبا من الإسلام من جهة أخرى.

لا يجد خير الدين التونسي كبير صعوبة في البحث عن صيغة لإشراك نخبة العلماء في الجهد الإصلاحي. يتصورها صيغة محالفة و«تواطؤ» بين رجال السياسة وبين هؤلاء العلماء. لنقرأ ما يقوله في هذا المعرض:

«هذا وإن الأمة الإسلامية لما كانت مقيدة في أفعالها الدينية والدنيوية بالشرع السماوي والحدود الإلهية...، وكان ثمة مصالح تمسّ الحاجة إليها بل تتنزل منزلة الضرورة... فالجري على مقتضيات مصالح الأمة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم، ويحرزوا قصب السبق في مضمار التقدم، **متوقف على الاجتماع وانتظام طائفة من الأمة ملتئمة من حملة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة...**، **يتعاون** هؤلاء على نفع الأمة بجلب مصالحها ودرء مفاسدها... وأنت إذا أحطت خبراً بما قررناه، علمت أن **مخالطة العلماء لرجال السياسة بقصد التعاضد على القصد المذكور، من أهم الواجبات شرعاً لعموم المصلحة**»[٥٣].

ليس هذا ما يريده التونسي، هذا ما تقتضيه التنظيمات. إنها وقفٌ على «رجال عارفين بالسياسات»، أي بالشؤون الدنيوية، لأنها تجري على مقتضى قوانين ـ هي التي قامت عليها «الممالك الأوروباوية»، ـ والقوانين هذه «قوانين عقلية مبنية على **مراعاة الوازع الدنيوي**»[٥٤]. كما أنها وقفٌ على العلماء، العارفين بأمور الشريعة، وبما عليه ينبغي أن يقوم أمر تلك السياسات والتنظيمات حتى تكون في جملة ما يلقى الاستحسان، ويتحصل الشرعية، ويحظى برضا الجمهور المسلم. وإذ يبدي التونسي شعور الاغتباط بمواقف بعض العلماء ممن أقدم على مؤازرة التنظيمات[٥٥]، يحرص على تنبيه قوى الحلف السياسي ـ الديني (رجال الدولة والعلماء) إلى وجوب خوض التحدي دونما احتفال باللغط المعادي الجاري ـ باسم الإسلام ـ مؤكداً على أن «من أهم الواجبات على أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة... غير معتبرين مقال بعض

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

المجازفين أن تلك التنظيمات لا تناسب حالة الأمة الإسلامية»[٥٦].

سبق أن عرَّفنا العدل ـ وهو مرادف الإصلاح في وعي الإصلاحية العربية ـ بأنه **حاصل اجتماع الشرع والعقل**، على خلفية التلازم بينهما وعدم التعارض في المقصد. وهذا ما تؤكد عليه ـ هنا ـ المقالة النهضوية حول الدولة الحديثة و«التنظيمات» لدى الطهطاوي والتونسي، وابن أبي الضياف. ولذلك ـ في ما نعتقد ـ علاقة بمفهوم الإصلاح لدى أولئك النهضويين: على الرغم من اشتراكهم جميعاً ـ وبدرجات متفاوتة ـ في الانتهال من التجربة الأوروبية، واقتباسهم أدوات وآليات منها، بل وأفكاراً، يُسعف توظيفها في كسب معركة الإصلاح في بلدانهم، إلا أنهم لم يحيدوا قطعاً عن الاعتقاد بأن دعوتهم إلى الإصلاح، والتنظيمات، والعدل، والدولة الحديثة، هي من صميم الإسلام، ومن تفاصيل أحكامه (التي تحث على الإصلاح والتجديد)، بل هي من مقتضيات العمل بقاعدة أصولية فيه هي الاجتهاد[٥٧]، وليست فعلاً برَّانياً متغرباً، أو صدى لاستلاب ثقافي حمل عليه ـ وقاد إليه ـ الانبهار بمدنيَّة الغرب. ولذلك نتيجة تنجم عنه ـ سلف التنبيه عليها ـ هي أن هؤلاء الإصلاحيين لم يكونوا بصدد ممارسة تعريف محايد بنموذج الدولة الحديثة، ولا كانوا يبشرون بها ـ حين بشروا بها ـ على خلفية أنها نموذج برَّاني (مستورد بلغة إسلاميّي القرن العشرين)، بل كانوا منخرطين في الدعوة إلى دولة حديثة، على أنقاض الدولة السلطانية: دولة تتقاطع في الطبيعة مع تلك التي تعرَّفوا عليها في الغرب، لكنها تنسجم أتم الانسجام مع القواعد الشرعية المقرَّرة: **إنها دولة العقل والشرع**.

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٥٧) انظر: بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر، ١٨٤٤ ـ ١٩١٨**، الفصل ١، وسعيد بنسعيد العلوي، **الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب**، سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر؛ ٣ (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ١٥ ـ ٢٠.



الفصل الثاني

من أجل الدولة الوطنية: نقد الاستبداد السياسي والديني

- «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر».

محمد عبده

- «الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية».

الكواكبي

مقدمة

مدار فكر الطهطاوي والتونسي هو الدفاع عن فكرة الدولة الوطنية. لكن هذا الجامع الفكري والإشكالي لا يُلغي فروقاً بينهما مؤكدة: على صعيد الولاءات خاصة. كان خير الدين التونسي عثمانياً في توجهاته، ليس لأنه من تونس ـ وهي من إيالات الدولة العثمانية ـ فقط، بل لأنه على كبير اقتناع بمشروع «التنظيمات» الذي دخلت فيه الدولة العثمانية في عهد سليم الثالث، ومحمود الثاني (الذي شبَّ خير الدين في نهاية عهده)، كما في عهد عبد المجيد الأول، وعبد العزيز، ومراد الخامس[1]. وهو مشروع كان

(١) للمزيد من التفاصيل، انظر: بول دومون، «فترة التنظيمات،» في: روبير مونتران، محرر، **تاريخ الدولة العثمانية**، ترجمة بشير السباعي، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣)، ج ٢، ص ٦٣ ـ ٦٤ و٨٤ ـ ١٠٤.

التونسي من أفضل من نظَّر له من الإصلاحيين الإسلاميين في عصره. أما الطهطاوي، فكان مصرياً شديد التعصب لوطنه، بل كان وعيه حاداً بفكرة الوطن، وبمركزية الدولة في المجال الذي يتحدد به الوطن[٢]. وليس في ذلك ما يبعث على الاستغراب، فالطهطاوي ولد[٣] وشبَّ في كيان مصري مستقل عن الدولة العثمانية، بينما كان التونسي مدعواً إلى أخذ منصب الخلافة في الاعتبار، عند حديثه عن الإصلاح، و ـ بالتالي ـ كان حريصاً على الوقوف طويلاً أمام سؤال العلاقة بين الشريعة و«التنظيمات»؛ بينما لم يكن الطهطاوي معنياً بهذا كلِّه بسبب ظروفه المصرية المختلفة.

لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن حرية الطهطاوي كانت أوسع من تلك التي كانت في حوزة التونسي، ولا أن الأفق الإصلاحي للأول أرحب مدى من الثاني، فثقافة التونسي الإصلاحية كانت أعمق بما لا يقاس من ثقافة الطهطاوي، الذي كانت خلفيته الفقهية حاضرة بقوة في ما كتب، على الرغم من دوره الإصلاحي الرائد[٤] الذي يستعصي نكرانه. ولعل موقع التونسي في السلطة (في تونس كما في الآستانة)، والفرص التي أتيحت له للسفر ومعاينة تجارب التقدم والنهضة في أوروبا[٥]، مما يفسر ذلك الثراء الكبير في منظوره الإصلاحي...

---

(٢) يقول الطهطاوي: «قد اقتضت حكمة الملك القادر الوحيد أن أبناء الوطن دائماً متحدون في اللسان، وفي الدخول تحت استرعاء ملك واحد، والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة». وعلى ذلك، فإن انتساب المرء إلى وطن معناه «أنه يتمتع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأنسية. ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقاداً لقانون ومعيناً على إجرائه، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمناً ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية». انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، «**المرشد الأمين للبنات والبنين**،» في: رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٣ ـ ١٩٧٧])، ص ٤٣٣.

(٣) من المصادفات أن يوم ميلاد الطهطاوي (١٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٨٠١) هو يوم انسحاب جيوش بونابرت من مصر!

(٤) كان محمد عمارة ـ وهو يقدم بطاقة حياة الطهطاوي ـ موفقاً ودقيقاً حين قال إن هذا الفقيه الذي ذهب في البعثة المصرية إلى باريس «لكي يتلو القرآن ويعظ الطلاب ويؤمَّهم في الصلاة، عاد منها لكي يترجم الحضارة الأوروبية وفنونها ويؤم الشرق العربي والعالم الإسلامي في تخطي العصور المظلمة والولوج إلى رحاب عصر التنوير». انظر: المصدر نفسه، ج ١: **التمدن والحضارة والعمران**، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٥) سافر خير الدين التونسي إلى فرنسا، وألمانيا، وانكلترا، والنمسا، وإيطاليا، وهولندا، والسويد، والدانمارك، وبلجيكا، في مهمات خاصة كلفه بها «باي» تونس... انظر: أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ط ٤ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [د.ت.])، ص ١٦٧ ـ ١٧٢.

إذا كان منظور الرجلين هو الدفاع عن فكرة الدولة الوطنية، كما أسلفنا القول، فإن هذا الدفاع ليس يكتمل بمجرد تبشير بنموذج لها (متحقق في أوروبا)، بل هو يحتاج ـ لكي يستقيم دفاعاً حقيقياً عنها ـ إلى **نقد الدولة** القائمة: **الدولة السلطانية** التي تقدم نفسها ـ ويقدمها فقهاؤها ـ لرعاياها بوصفها خلافة. لهذه الحاجة ما يبررها في فكر الطهطاوي أو ابن أبي الضياف أو التونسي. ذلك أن مجرد الدعوة إلى دولة حديثة: دولة العدل، معناه ـ موضوعياً ـ أن الدولة القائمة لا تتوفر على ما يكفيها من المقومات كي تكون كذلك: أي دولة عدل حديثة. غير أن خطاب الطهطاوي والتونسي يسكت عن ذلك تماماً، ويترك هذا الفراغ معلقاً!

لذلك ـ في ما نحسب ـ ما يبرره، ومما يبرره أمران: أولهما أن الطهطاوي وخير الدين كانا جزءاً من النظام السياسي، أو في جملة رجاله والمحسوبين عليه. وثانيهما أنهما كانا في خضم مشروع الإصلاحات في مصر وتونس. وفي الحالين، لم يكن ثمة ما يدعوهما إلى نقد الدولة القائمة، بل ـ بالعكس ـ كانا مدفوعين، موضوعياً، إلى الدفاع عنها لأنها ـ بالذات ـ تطبق الإصلاحات[٦]، وتخلق الشروط لأيلولتها دولةً وطنيةً، على مثال ما كانا يطالبان به ويتطلعان إليه. لذلك، انصرفا إلى إنتاج خطاب إيجابي في الدولة (الحديثة) معرضين عن ممارسة أي نقد للدولة السلطانية[٧].

لم يكن هذا حال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي: كان هؤلاء معارضين للسلطنة، خاصة الأفغاني والكواكبي، وكانوا يعيشون في ظروف فشل مشروع الإصلاحات وارتداد الدولة العثمانية ـ خاصة في عهد السلطان عبد الحميد الثاني ـ إلى نواتها السياسية الاستبدادية. هذا ما يفسر ذلك الجنوح الجامح إلى إنتاج مقالة نقدية حادة للسلطنة ولنظام الاستبداد الحاكم لها، بوصفه (النقد نعني) شكلاً آخر رديفاً للدفاع عن دولة حديثة: دولة العدل التي كان الدفاع عنها قاسماً مشتركاً بين سائر الإصلاحيين على اختلاف مقالاتهم.

---

(٦) لم يكن هجوم خير الدين التونسي على المناهضين لـ «التنظيمات»، وخاصة «المتوظفين الرسميين»، هجوماً على الدولة، كان ـ بالأحرى ـ دفاعاً عن المشروع الإصلاحي لنخبتها السياسية.

(٧) ليس من شك في أن التونسي ـ بخلاف الطهطاوي ـ كان في ظل الخلافة، وكان عثمانياً في منزعه. ومع ذلك، فقد تجاهل مسألة نقد الخلافة لسبب مفهوم: قيام الدولة العثمانية بإقرار «التنظيمات».

أولاً: صرخة الإصلاح الأخيرة

لعل مما تقتضيه الأمانة العلمية القول إن بعض الإصلاحيين المسلمين لم يندفع اندفاعاً أعمى إلى مهاجمة الخلافة (السلطنة)، والتشنيع عليها، لمجرد رغبته في رؤية نظام دولة حديث ينشأ في البلاد الإسلامية، بل حرص شديد الحرص على وحدتها ووحدة أراضيها في مواجهة المطامع الاستعمارية المتزايدة. وإذ تصدق هذه الملاحظة - حصراً - على السيد جمال الدين الأفغاني(٨)، فإن مدلولها يكتسب أهمية بالغة جداً إذا ما أخذنا في الحسبان ما عُرف عنه من منزع سياسي ثوري وراديكالي ميَّزه عن السابقين، والمجايلين، واللاحقين، من أترابه الإصلاحيين، ثم ما عرف عنه من أنه كان أستاذ الجيل النهضوي الحديث(٩)، الذي لا يمكن أن يزايد على جذرية مواقفه الإصلاحية، ولا على سعة أفقها. ولسنا في حاجة - هنا - إلى كبير شرح لبيان أن حرص الأفغاني على الخلافة والسلطنة، لم يكن حرصاً منه على نظام سياسي - لم يتردد في نقده ألذع نقدِ ممكن - بل كان حرصاً على الوحدة الإسلامية التي بدأ عقدها في الانفراط تحت وطأة ضربات الاستعمار في الهند، ومصر، وتونس، وقبلها الجزائر(١٠)؛ بل إن ذلك هو ما يفسّر - أيضاً - دفاعه المستميت عن فكرة «الجامعة الإسلامية»، وسعيه الدائب إلى جسر الهوة بين العرب والأتراك(١١)، وبين هؤلاء وبين الفرس والأفغان، ثم تنبيه أولئك جميعاً إلى أوضاع المسلمين في الهند(١٢): إفادةً وتذكيراً بواجب النصرة.

---

(٨) «أهم ما شغل جمال الدين الأفغاني وشغل الناس به، هو «وحدة المسلمين» ليمكنهم الوقوف في وجه ما يتهددهم من أطماع الدول الأوروبية القوية...». انظر: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ١٤.

(٩) «من المؤكد أنه كان أول من اعتبر الشرق والغرب كائنين تاريخيين متناقضين، ومن المؤكد أن محمد عبده أخذ عنه في القاهرة كيف يتميز مسائل المستقبل، وأن لطفي السيد ردد قريباً منه في استانبول عبارتي الدستور والديمقراطية، وأن سلامة موسى أمكنه أن يأخذ عنه عبارته المفضلة «الصناعة، العلم، التطور»...». انظر: Abdallah Laroui, *l'Idéologie arabe contemporaine*, préface de Maxime Rodinson, fondations (Paris: Maspéro, 1982), p. 30.

(١٠) لمزيد من التفاصيل، انظر: جمال الدين الأفغاني، **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٢٥ - ٢٩ و٧١ - ٩٥.

(١١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩ - ٢٤ و٣١٩ - ٣٢٢.

(١٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٩ - ٣٠٨.

كان الأفغاني ناقداً لأوضاع السلطنة، وناقماً عليها أشد ما تكون عليه النقمة. ومع ذلك، لم تعوزه الواقعية لتحويل نقمته إلى مشروع إنقاذي يحاول أن يتدارك ما يمكن رأب شرخه في نظام السلطنة تلك. فالأمل في رؤية الدولة العثمانية وقد تمالكت واستوى أمرها، لم يكن قد بارحه بعد. لذلك لم يتردد ـ مستفيداً من علاقاته بـ «الباب العالي» ـ في إسداء النصح الشرعي المطالب به، وفي تقديم مشروع سياسي للسلطان عبد الحميد الثاني لإصلاح أوضاع السلطنة. وتكفي مراجعة «بنود» ذلك المشروع[١٣]، للوقوف على النَّفس الإيجابي في التعاطي مع مسألة الإصلاح، وموجبات الأخذ به من قبل النخبة السلطانية الحاكمة في الآستانة. نعم، «لم يكن التأييد للحكم الحميدي الذي عبّر عنه الأفغاني تأييداً غير مشروط»، كما يقول فهمي جدعان بحق، «فهو ربطه بعدد من المطالب الإصلاحية الجوهرية المتصلة **باللامركزية والحكم الشوري التمثيلي** والسير في طريق الحرية المبدِّدة للاستبداد، بالإضافة إلى ضرورة «تعريب» الدولة أو على الأقل ـ إن لم يكن هذا التعريب ممكناً ـ إشراك العرب في الحكم إشراكاً فعلياً»[١٤]. ومعنى ذلك أنه لم يقدم نفسه بوصفه عقلاً في خدمة السلطان، بل صاحب رسالة في خدمة الأمة. ورغم كل عبارات الإطراء والتبجيل التي صدرت عنه في حق السلطان عبد الحميد الثاني[١٥]، لم يتردد في أن يواجهه بجرأة نقدية لا تعدلها في الحدة إلا جرأة طالب الموت[١٦].

بهذه الروح الإيجابية، الحريصة على وحدة المسلمين وتقدُّمهم ورفعة شأن دولهم، خاطب سائر الحكام المسلمين خطاب مصارحةٍ صادقة. نقرأ ذلك في رسالةٍ وجَّهها إلى الخديوي توفيق بعد توليته على مصر[١٧]؛ ثم ذلك ما نقرأه

---

(١٣) انظر النص الكامل في: «المسألة الشرقية،» في: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩ ـ ١٢.

(١٤) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٢٥٦.

(١٥) الأفغاني، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١.

(١٦) يخاطب الأفغاني السلطان عبد الحميد الثاني فيقول: «... إن جلالة السلطان يلعب بمقدرات الملايين من الأمة على هواه، وليس من يعترض منهم. أفلا يكون لجمال الدين حق أن يلعب في سبحته كيف يشاء؟!! أتيت لأستميح جلالتك أن تقيلني من بيعتي لك، لأني رجعت عنها... نعم... بايعتك بالخلافة، والخليفة لا يصلح أن يكون غير صادق الوعد. بيد جلالتك الحل والعقد، وبإمكانك أن لا تعد، وإذا وعدت وجب عليك الوفاء، وقد رجوتك بالأمر الفلاني، ووعدت بأنك تمضيه، ولم تفعل». انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(١٧) جاء في الرسالة: «ليسمح لي سمو أمير البلاد أن أقول بحرية وإخلاص: إن الشعب المصري كسائر الشعوب، لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده، ولكنه غير محروم من وجود العالم =

ـ بحدة أكبر ـ في رسالة أخرى وجهها إلى الشاه ناصر الدين[١٨]؛ مثلما نعثر على مثله في كل ما كتبه عن مصر والسودان والهند وأفغانستان، وسائر أقطار البلاد الإسلامية . . .

هل كان الأفغاني واهماً وهو يعوِّل على «إنقاذ ما يمكن إنقاذه»؟ لا، لم يكن واهماً البتة. كان يعرف مقدار ما يواجه محاولته من استعصاءات، وكان على عظيم يقين بأنه يجرّب مستحيلاً في ما يدعو إليه. وهو ـ على كل حال ـ لم يمار في الجهر بمشاعره: اعترف بأن «إخواننا الأتراك لم يحسنوا من أعمال الدنيا غير «الحرب» وهم فيما عدا ذلك، وفيما يختص في شؤون العمران، أقل روية وعملاً من سواهم»[١٩]؛ واعترف بأن الحكومة في إيران «قهرت الشرع فأبادته، وكرهت النظام المدني فمجَّته، وازدرت بناموس العقل والفطرة فطمسته»[٢٠]. فما الذي دفعه ـ إذاً ـ إلى تجريب ذلك المستحيل والنفخ في القربة المثقوبة؟

نعم، كان يائساً تماماً من النخب الحاكمة رغم كل شيء، لكنه لم ييأس من الشعب: هذه واحدة. أما الثانية ـ وهي الأهم ـ فتكمن في أنه كان مهجوساً بأولوية مسألة التناقض الخارجي مع الاستعمار على التناقض الداخلي مع النخب السلطانية الحاكمة. سيقول قائل مستنتجاً: فإذن، لم يكن الأفغاني معنياً بموضوع الدولة، أو ـ على الأقل ـ بمضمونها (دولة وطنية، دستورية، عادلة) قدر عنايته بشكلها: دولة موحَّدة؟ ذلك ما يبدو على سطح الفهم؛ أما الحقيقة فهي أن الأفغاني أدرك مبكراً أن كسب المعركة مع العدو الخارجي رهنٌ

= والعاقل. فبالنظر الذي تنظرون به إلى الشعب المصري وأفراده ينظرون به لسموكم، وإن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين وتنفذ باسمكم وبإرادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم». انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٠.

(١٨) «إعلم يا حضرة الشاه، أن تاجك وعظمة سلطانك، وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم وأنفذ، وأثبت مما هو الآن، . . . لا شك يا عظمة الشاه أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك. ولكن هل رأيت ملكاً عاش بدون أمة ورعية؟!» وفي إشارة منه إلى رفضه عرض الشاه ناصر الدين بتعيينه (الأفغاني نعني) رئيساً للوزراء، استطرد موضحاً: «إني لم أطلب ولن أطلب الرئاسة في الدنيا أبداً، ولا أبغي ولم أكن أبغي غير تربية المسلمين ورقيّ الوطن، ولا أقول إلا ما أراه لازماً وجديراً، فلينظر الشاه وعقلاء البلاد إلى ما اقترحته بنظرة صائبة دقيقة، ثم يقرّوا ما يجدونه صالحاً، ويأمروا بتنفيذه». انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

بإنجاز إصلاحات داخلية جذرية: في المركز كما في الأطراف (الخديويات)، في الجيش كما في الإدارة. وذلك ـ على الأقل ـ ما يكشف عنه مشروعه الإصلاحي الذي تقدم به للسلطان عبد الحميد الثاني، وسائر ما حرَّره في موضوعات الشورى والدستور والحرية، فضلاً عن نقده الحاد ـ غير المسبوق ولا الملحوق ـ للسلطنة ولنموذج الدولة السلطانية. وإذا كان الأفغاني قد أطلق آخر صيحة تحذير في وجه هذه الدولة قبل أن تقع الواقعة، فتدول وتؤول إلى زوال، فإنه فتح الباب على مصراعيه أمام نقد الأسس التي عليها قوام تلك الدولة... وأزمتها: الاستبداد.

ثانياً: في نقد الاستبداد

نبّه الأفغاني مبكراً إلى أن «الأمة التي ليس في شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحكم واحد إرادته قانون، ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء، ويفعل ما يريد، تلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير...»[٢١].
ويفيد التنبيه ذاك في تعيين موطن الخلل في الاجتماع الإسلامي الحديث: طبيعة النظام السياسي القائم، ونمط إدارة السلطة فيه. يعرف الأفغاني جيداً أن ذلك الخلل قديم، لازم دول الإسلام منذ انفراط عقد الخلافة وتحوُّلها «مُلكاً عضوضاً». غير أنه لا يكاد يقف عند هذه البداية ليفسر تخلف النظام السياسي الحديث، بل يتقدم نحو محاكمته في حاضره، من حيث هو نظام معاصر، لا في موروثه أو في علته الأصل. هكذا ينتقل ـ على نحو أفضل ـ من ترديد موقف فقهي إلى إنتاج خطاب سياسي حديث في المسألة السياسية. وليس من شك لدينا في أن الأفغاني أول من أنتج ـ على نحو منظومي ـ مقالة سياسية نقدية حديثة في الاستبداد[٢٢]، ليفتح الطريق أمام كتابةٍ سياسية شديدة الانصراف إلى الموضوع، وشديدة التركيز عليه.

ثمة **لحظتان** من لحظات نقد الاستبداد في الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث. جرى الاعتناء ـ **في الأولى** ـ بالكشف عن جذور هذا الاستبداد في أزعومة الحق الإلهي، التي قامت عليها فكرة السلطة الدينية في الإسلام،

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٢٢) فعل ذلك أحمد بن أبي الضياف أيضاً. غير أن خلفيته الفكرية الخلدونية كانت تمنعه من إنتاج نظرة حديثة لمسألة الاستبداد.

وكان الاستذراع بها من قبل الحكام طريقاً لهم إلى إطلاق يدهم في الدولة وحقوق الرعية. أما **في الثانية**، فجرى الانصراف إلى تعيين أشكال الاستبداد السياسي المختلفة، والكشف عن نظامه أو عن نمط اشتغال آلياته (بلغة عصرنا).

١ ـ في نقد المبررات الدينية للاستبداد

ترتَّب عن تاريخ الدولة السلطانية، في بلاد الإسلام، تراثٌ سياسي وفقهي كرَّس فكرة السلطة الدينية لدى الجمهور! شهد الناس من سلوك السلاطين والأمراء، ومن سطوتهم باسم الدين، ما أقام في وعيهم التلازم بين سلطتهم الزمنية وسلطتهم الروحية؛ ثم ساعد فقه السلطان على فشوّ هذا الاعتقاد، من خلال انصراف أجيال من الفقهاء إلى وضع الشرع تحت تصرف السلطان، والتسويغ له دينياً!.

وكما كان التمرد على الخليفة والسلطان رديفاً للمروق عن الدين وتهديد وحدة الجماعة وبيضة الإسلام، لدى المسلمين في سائر أعصر الاستبداد، كذلك صار التقدم في ديار الإسلام رهناً بفك العلاقة بين الديني والزمني، بين الشرع والسلطان، لدى أكثر من تناول تاريخنا من المستشرقين، في القرن الماضي، بالبحث والتنقيب!.

وحين كان الشيخ محمد عبده يساجل ضد فكرة وجود سلطة دينية في الإسلام، لم يكن يجاري المستشرقين (رينان، هانوتو...)، ولا كان حتى يقارعهم بحجتهم، بل كان يتوجه بالخطاب إلى أولئك الذين تذرَّعوا بالمسألة ليؤسسوا عليها حكماً سياسياً استبدادياً، على خلفية قولهم إن الإسلام لا يقيم فاصلاً فيه بين الدنيوي والروحي، الزمني والديني. فإذ يُنكر محمد عبده «جمع السلطتين في شخص واحد»: أي السلطة الزمنية والسلطة الدينية، يذهب ـ أبعد من ذلك ـ إلى التأكيد على أنه ليس في الإسلام «تلك السلطة التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء، ويقرر الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية...»[٢٣].

---

(٢٣) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٥ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣)، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**، ص ٢٣٣.

إن النظام في الإسلام مدني، بحسب الأستاذ الإمام، وما يبدو من سلطة دينية لا يعدو كونه جزءاً من الأخلاق والأمر بالمعروف؛ وهو ليس حكراً على أحد، بل يشمل سائر المسلمين على تباين واختلاف مراتبهم[٢٤]، لأنه من صميم التكليف والواجب الشرعي. أما محاولات حصره في نطاق مشمولات السلطة، فلا وظيفة له سوى إنتاج نظام مراتبية اكليروسي يأباه الإسلام ويمجّه مجّاً، أي تأسيس سلطة دينية من داخله، والحال إن من أصول الإسلام «قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها»، لأنها سلطة تنتهي إلى **نتيجتين** تتعارضان مع طبيعة العقيدة الإسلامية:

النتيجة **الأولى**، التي يفضي إليها قيام أمر الدولة والنظام السياسي على مقتضى فكرة السلطة الدينية وقاعدتها، هي **تنزيل وسيط** بين الله وعباده، بين الوحي والمؤمنين (المجتمع). وهو شيء من قبيل الإحداث والابتداع في الدين، حيث **لا كهانة في الإسلام**، ولا شفاعة فيه، ولا ما في معنى ذلك من توسيط يكسر قاعدة العلاقة المباشرة بين الدين والفطرة، بين الوحي والتلقي[٢٥]: وهي في جملة أخصّ خصائص التميُّز والتفرُّد في الإسلام قياساً بغيره من الأديان، وخاصة المسيحية التي أنتجت ـ في تاريخها ـ النظام الكنسي ـ الكهنوتي البابوي، الذي وجَّه إليه عبده والإصلاحيون المسلمون أقذع النقد.

أما النتيجة **الثانية** لذلك، فهي أن الفكرة تكرّس العبودية للسلطان، فتؤلّه السلطة وتشرك بعقيدة التوحيد، والحال إن الإسلام الذي «هدم... بناء تلك السلطة (الدينية)، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسمٌ ولا رسم، ولم يدع... لأحد، بعد الله ورسوله، سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه»[٢٦]، يأبى العبودية لغير الله لأنها من صميم أهم مسلمات العقيدة: الوحدانية، والتي لا يستقيم إسلام المسلم من دون الإيمان بها، أي من دون إفراد الله بالعبودية والخضوع له.

---

(٢٤) «ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر. وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهُم يتناول بها من أدناهم». انظر: المصدر نفسه، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**، ص ٢٨٥.

(٢٥) «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف أو خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصّل من وسائله ما يؤهله للفهم... فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه». انظر: المصدر نفسه، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**، ص ٢٨٨.

(٢٦) المصدر نفسه، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**، ص ٢٨٥.

لا مناص، إذاً، من العودة إلى الأصل: لكسر الاحتكار الديني ـ ومنه احتكار فهم النص وتأويله ـ ثم لتحرير العقيدة من فعل الاستغلال السياسي. وليست تلك العودة إلى الأصل ـ في رأي محمد عبده ـ سوى الإيمان: الإيمان بالله، ذلك أن «الإيمان بالله ـ يقول شيخنا ـ يرفع الخضوع والاستعباد للرؤساء الذين استذلوا البشر بالسلطة الدينية، وهي دعوى القداسة والوساطة عند الله، ودعوى التشريع والقول على الله دون إذن الله، أو السلطة الدنيوية وهي سلطة الملك والاستبداد... فالمؤمن لا يرضى لنفسه أن يكون عبداً لبشر مثله للقب ديني أو دنيوي...، وإنما أئمة الدين مبلغون لما شرعه الله، وأئمة الدنيا منفذون لأحكام الله، وإنما الخضوع الديني لله ولشرعه، لا لشخوصهم وألقابهم»[٢٧].

نحن، إذاً، في صميم فكرة مدنية السلطة في الإسلام. وهي فكرة ما انفك محمد عبده يرددها ويدافع عنها، في معرض سعيه إلى فك العلاقة غير الشرعية بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية (في الإسلام)، لتجريد الحكم الاستبدادي من أية شرعية دينية يمكن أن يتحجَّج بها لإنفاذ أحكام سياسته القهرية. ويعرف عبده أن ثمة من لا تعوزه الحجة للاعتراض والمماحكة، ومن ذلك يُسر القول إن تجريد الخليفة من السلطان الديني ليس سبباً لإسقاط هذه الصفة ـ وهذه السلطة ـ عن القاضي أو عن المفتي أو عن شيخ الإسلام، يعرف ـ سلفاً ـ أن النزول عند هذا الاستدراك سيتحوَّل إلى حجة على فكرة فك الصلة بين السلطتين برمَّتها؛ ولذلك، لا يكتفي بتقرير أن الخليفة «حاكم مدني من جميع الوجوه»[٢٨] فحسب، بل يُتبع ذلك بالقول «إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء (يقصد القاضي والمفتي وشيخ الإسلام) أدنى سلطة مدنية قدرها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدَّعي حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريقة نظرة...»[٢٩]. إن هؤلاء جميعاً سواء أمام حقيقتين: أمام حقيقة أن الأئمة (= رجال الدين) ليسوا أكثر من مبلّغين لا سلطة دينية لهم، وأمام حقيقة أن الحكام ليسوا أكثر من منفذين لشريعة الله، وأن الولاء لهم إن هو إلا ولاء لتلك الشريعة لا غير.

---

(٢٧) المصدر نفسه، ج ٤: **في تفسير القرآن**، ص ٤٣٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**، ص ٢٨٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**، ص ٢٨٩.

باسم من يحكم الحكام - إذاً - إن لم يكن ذلك باسم الله؟

يعرف الشيخ محمد عبده - بفراسة المسلم ودراية المصلح السلفي - أن السؤال حمَّال إجابات. ليس يسيراً أن يقال إن الدين غير ذي علاقة بالموضوع وبشرعية حكم الحاكم، لأن ذلك يقود إلى استنتاج منطقي لا يقبله: لا علاقة للشريعة بالسلطة! ولكنه أيضاً، لا يملك أن يقول - ببساطة - إن الإسلام هو أساس حكمه وشرعيته، لأنه - إذّاك - سيغامر بالسقوط مجدداً في ما بذل الجهد لتفادي الوقوع فيه: إسباغ الشرعية على فكرة «الحق الإلهي»! ما العمل إذاً أمام هذا المطب الإشكالي؟

ليس محمد عبده من يمكنه أن يضيع في متاهات هذا الالتباس، ببساطة ويسر، لذلك لا يجد كبير صعوبة في أن يجترح معادلة لهذه العلاقة المركَّبة بين حدَّي السؤال، ستظل هي المعادلة الفكرية المرجعية لكل من نسج على منواله من المفكرين المسلمين منذ قرن. قوامها القول **بمبدأين**: ان أحكام الشريعة الإسلامية هي **المصدر الرئيس للتشريع**، وان شرعية أيِّ سلطان إنما تنجُم عن حسن وفائه لهذه القاعدة والتزامه العمل بأحكامها؛ ثم ان **الأمة تمثل مصدر السلطة**، فإليها يؤول حق تولية الحاكم، والاحتساب عليه، وعزله عند الاقتضاء[٣٠]، لأن السلطة **حق مدني** يعود إليها بما هو وسيلة لتنظيم أمورها، وتحقيق مصالحها، وصون حقوقها.

أن تكون الأمة مصدر السلطة، فذلك يمثل أعلى أشكال التعبير الصريح عن فكرة مدنية السلطة والنظام السياسي. وليس من شك في أن هذا الوعي، هو الذي ذهب بالأستاذ الإمام إلى الدفاع عن النظام التمثيلي النيابي، وعدِّه الشكل السياسي - والشرعي - الوحيد لتحقيق مبدأ ممارسة الأمة لسيادتها، وحقها في الولاية على نفسها. وككل مصلح سلفي، لم يكن في وسعه أن يتحلل - في وصف النظام التمثيلي النيابي - من ثقل تأثير المصطلح الشرعي القديم «أهل الحل والعقد»، «أُولُو الأمر»[٣١]. لكن ذلك لم يكن ليمنعه -

---

(٣٠) «الأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه (يقصد الحاكم: المؤلف)، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها». انظر: المصدر نفسه، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**، ص ٢٨٧.

(٣١) «الحكمة والعدل في أن تكون الأمة، في مجموعها، حرة مستقلة في شؤونها. . . ، فلا يتصرف في شؤونها العامة إلا من تثق بهم من أهل الحلّ والعقد، المعبر عنهم في كتاب الله بأولي الأمر، لأن تصرفهم، وقد وثقت بهم، هو عين تصرفها، وذلك منتهى ما يمكن أن تكون به سلطتها من نفسها». انظر: المصدر نفسه، ج ٥: **في تفسير القرآن**، ص ٢٥٨.

بحال ـ من التسويغ لذلك النظام، ومن تقديم أفضل تبرير شرعي له في الفكر الإسلامي الحديث. وقد سبق الإلماح إلى القول إن محمد عبده صاغ المعادلة الفكرية المرجعية للخطاب الإسلامي الحديث؛ والحق أنه كان ـ وما زال حتى اليوم ـ ذلك الأساس الذي عليه مدار قول القائلين في شؤون الإسلام: عرباً ومسلمين، والمعيار الذي به تقاس درجات الرجاحة والزلل في ذلك القول[٣٢].

كانت لحظة نقد أزعومة السلطة الدينية ضرورية ـ من الوجهة الفكرية ـ لفتح الطريق أمام نقد الاستبداد السياسي، بحسبانها واحدة من ذرائعه التي بها احتمى وعليها أقام صرحه. وحين يصدر ذلك النقد من رجل مثل محمد عبده، وهو من هو في بابه، لا شك في أن الكثير من ممتنع الكلام يرتفع. وهذا ـ بلا شك ـ ما حدث في الهزيع الأخير من القرن التاسع عشر وفواتيح القرن العشرين: ارتفعت درجة الحدة في خطاب النقد، ولم يبق ثمة من حائل أمام الجهر به إلا عيون السلطان الراصدة، وهي ليست أخوف من اعتراض جمهور المؤمنين. وقد ساعد على ارتفاع حدة النقد ذاك تغوُّل السلطان السياسي ـ بعد إخفاق سياسات الإصلاح ـ وميله إلى المركزية والتحكم أكثر، و ـ بالتالي ـ انفلات غرائز العدوان لديه، في امتداد ذلك كله، من كل عقال!

٢ ـ في الاستبداد خراب العمران

من المبالغة القول إن لنقد الاستبداد السياسي تاريخاً في الثقافة السياسية والفقهية الإسلامية الوسيطة، ليس لأن الغالب على هذه الثقافة التشريع للدولة السلطانية والملك القهري (على نحو ما نجد ذلك في **الآداب السلطانية** وفي بعض **السياسة الشرعية**)[٣٣]، بل لأن الاستبداد نظام سياسي كامل له منطق داخلي و آليات عمل، وليس مجرد ممارسات سياسية منحرفة عن جادة الشرع؛ وفي الظن أن فقهاء الأمور العامة لم يكونوا ـ موضوعياً ـ قادرين على وعي هذا النظام خارج فرضية خروج السلطان عن سويَّة العدل في سوس الناس

---

(٣٢) كلما ابتعدنا عن زمن محمد عبده، اقترب منا الرجل، وبدا أكثر معاصرة لنا، وأكثر إسعافاً لأسئلتنا القلقة، مما نظن. بالمقابل نجد أنفسنا ـ موضوعياً ـ مدفوعين إلى إعادة قراءته... وإنصافه. انظر مثالاً قوياً لهذه القراءة المتجددة والمنصفة لمحمد عبده في: عبدالله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، الفصل ١.

(٣٣) انظر في هذا الشأن: كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩).

وسياسة الدنيا. نعم، تحدث القدامى كثيراً عن الظلم، والجور، والبطش - وهي جميعها قد تبدو مرادفة لمعنى الاستبداد - ووضعوا سائر هذه المعاني في مقابل معنى العدل؛ غير أن مجرد دفاعهم عن نظام الخلافة كان يضعهم - رأساً - في موقع الدفاع عن نظام سياسي يقوم على مبدأ الاستبداد، أو يمثل هذا واحداً من أساساته[٣٤].

ليس من شك في أن من تصدوا لنقد نظام الاستبداد السياسي - في مطلع هذا القرن - وعلى رأسهم عبد الرحمن الكواكبي ومحمد حسين النائيني، كانوا أمام تراث غني من أفكار القدامى حول العدل ومقاومة الجور، لا سبيل إلى أن يجحد الدارس قيمته؛ غير أنهم بقدر ما انتهلوا منه انتهالاً استفادوا أدوات المقاربة وإشكالية الدرس من الفكر الأوروبي. وآيُ ذلك أنه ما كان في وسعهم أن يتناولوا مسألة الاستبداد بمعزل عن قضية الدستور: (وهي مسألة حديثة تماماً في وعيهم السياسي، جديدة على منظومة فكرهم) وذلك بسبب الاقتران الماهوي بين الدستور وبين تقويض الاستبداد. أدرك الكواكبي جيداً هذه العلاقة حين كتب في مقدمة كتابه[٣٥] **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**[٣٦]: «قد تمحّص عندي أن أصل هذه الداء (يقصد الانحطاط: المؤلف) هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية»[٣٧]. لم يقل إن دواءه الشورى فقط، لأنه لن يفعل - في هذا الحال - أكثر من ترديد أفكار الفقهاء عن العدل الذي قوامه الشورى، أو عن الشورى بحسبانها ضمانة الرعية و«أهل الحل والعقد» لعدم انفراد الإمام بالأمر (= الحكم)، بل زاد على ذلك بأن وصفها بالدستورية تعييناً منه لنظام الدولة الحديثة.

ماذا يعني الاستبداد في خطاب الإصلاحية الإسلامية؟

---

(٣٤) سنقف بالتفصيل على مبررات هذه الملاحظة - لاحقاً - حين نتعرض لموقف علي عبد الرازق في نقد نظام الخلافة.

(٣٥) ألفه في سنة ١٩٠١.

(٣٦) عبد الرحمن الكواكبي، «**طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**،» في: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٤٣٠.

(٣٧) ليس معنى هذا التمييز الدقيق عند الكواكبي أن الإصلاحيين المسلمين - وهو في جملتهم - لم يقعوا في مطب الخلط بين مفاهيم المنظومة الشرعية ومفاهيم المنظومة الليبرالية الحديثة، بل إن هذا الخلط لازم الكتابة الإصلاحية طويلاً.

يقف الكواكبي مطوّلاً أمام مفهوم الاستبداد، ساعياً إلى تعريفه تعريفاً شاملاً، متنقلاً بين المعجم اللغوي، ومعجم السياسة والقانون. ننتخب انتخاباً **ثلاثة تعريفات** نحسبها أفضل عيّنة:

في **التعريف الأول**، يحاول الكواكبي أن يضع الظاهرة (الاستبداد) في نطاق الحقل الفكري الذي يختص بدراستها: **علم السياسة**، فيقول: «لما كان تعريف علم السياسة بأنه هو «**إدارة** الشؤون المشتركة **بمقتضى الحكمة**»، يكون بالطبع **أول** مباحث السياسة **وأهمها** بحث (الاستبداد) أي **التصرف** في الشؤون المشتركة **بمقتضى الهوى**»[٣٨].

نستفيد خلاصتين من هذا التعريف: **أولاهما** أن علم السياسة يبحث في **الشؤون المشتركة** (ما نطلق عليه في لغتنا اليوم اسم «الشأن العام») من حيث يقع تدبيرها عقلياً أو عقلانياً («بمقتضى الحكمة»)، وأن الاستبداد شكل من أشكال تدبير تلك «الشؤون المشتركة»، ولكن على نحو غير عقلاني («بمقتضى الهوى»). **وثانيتهما** أن السياسة العقلية **إدارة** للشؤون المشتركة، أما الاستبداد، فهو **تصرّف** فيها: والتصرف يوحي - في دلالته - بأنه يتعلق بملكية خاصة وشأن خاص! هذا أول معنى للاستبداد: التصرف المزاجي في شأن لا يقوم أمره إلا على العقل، وعلى حفظ المصالح العامة!

وفي **التعريف الثاني**، نقرأ: «**الاستبداد لغة** هو غرور المرء برأيه والأنفة عن قبول النصيحة... ويراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصة...»[٣٩]. يقرر الكواكبي - هنا - المعنى المتداول[٤٠] لغوياً للاستبداد (= احتكار الرأي)، لكنه سرعان ما يتجاوز إطاره الضيق: الفرد، لينصرف إلى بيان المراد به: الاستبداد السياسي. يطور هذا المعنى في **التعريف الثالث**، فيكتب: «الاستبداد في اصطلاح السياسيين هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة»، وهو لذلك «صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين...»[٤١].

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٣٥. (التشديد مني).

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٤٣٧. (التشديد مني).

(٤٠) «قد تطرأ مزيدات على هذا المعنى الاصطلاحي فيستعملون في مقام كلمة «استبداد» كلمات: استعباد، واعتساف، وتسلط، وتحكم... ويستعملون في مقام صفة «مستبد» كلمات: جبار، وطاغية، وحاكم بأمره، وحاكم مطلق...». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

الاستبداد السياسي ـ إذاً ـ استبداد نظام (حكومة) لا استبداد فرد فيه فقط. وسببه وعي الحكام للحقوق العامة بوصفها حقوقاً خاصة، وإلا ما كان التصرف فيها على مقتضى المشيئة (= المزاج غير المقيد بحكم أو قاعدة)، وفي غير ما خوف من مساءلة واحتساب من «الرعية» أو من يفترض أنه يمثلها.

والاستبداد هذا على أنواع، لكن «أشد مراتب الاستبداد التي يتعوذ بها من الشيطان هي حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الحائز على سلطة دينية»[42]. يعيد الكواكبي التنبيه إلى خطورة ادعاء الجمع بين السلطتين الدينية والزمنية ـ على نحو ما فعل قبله محمد عبده ـ وإذ يفيد ذلك في إعادة التأكيد على الطابع المدني للسلطة، وهو يشترك في هذا مع عبده وسائر النهضويين، يكاد يشارف تناول مسألة مصادر الشرعية السياسية: الشرعية الدينية، والشرعية العائلية (الوراثة) وشرعية القوة، ليوحي من خلال ذلك بأن الشرعية الوحيدة للحكم ـ التي تستأصل جذور الاستبداد منه ـ هي الشرعية الدستورية التي يقوم عليها نظام سياسي يؤمن الضمانات ضد الاستبداد، من خلال إقراره قواعد المحاسبة الصارمة. ذلك ما نستفيده من قوله مثلاً: «إن الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه»[43]. ولا تكون هذه المراقبة إلا بمؤسسات، حيث «... يكون المنفذون مسؤولين لدى المشرعين، وهؤلاء مسؤولين لدى الأمة...»[44].

نحن ـ مع الكواكبي ـ في قلب المسألة الدستورية إذاً. لكن الرجل، مع ذلك، لم يكن يستسهل أمر الاستبداد، ولم يكن ـ رغم كل دفاعه عن نظام سياسي دستوري يراقب ويحتسب ويوزع السلط بالتوازن ـ يتصور أن الدستور وصفة سحرية ناجعة لوبائه. فهو إذ يعترف بأن الاستبداد يمكن أن يزحف أيضاً على نظام قام بالانتخاب أو حكومة تستند إلى دستور[45]، يذهب إلى

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٨.

(٤٥) «... إن صفة الاستبداد، كما تشمل حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة أو الوراثة، تشمل أيضاً الحاكم الفرد المقيّد المنتخب متى كان غير مسؤول، وتشمل حكومة الجمع ولو منتخبة لأن الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد... وتشمل أيضاً الحكومة الدستورية المفرقة فيها بالكلية قوة التشريع عن قوة التنفيذ وعن القوة المراقبة...». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣٨.

حد القول إن الاستبداد ليس نظاماً فحسب، بل هو ثقافة سياسية - واجتماعية - عامة. لنقرأ هذا النص: «الحكومة المستبدة تكون طبعاً مستبدة في كل فروعها من المستبد الأعظم إلى الشرطي، إلى الفرَّاش، إلى كناس الشوارع، ولا يكون كل صنف إلا من أسفل أهل طبقته أخلاقاً، لأن الأسافل لا يهمهم طبعاً الكرامة وحسن السمعة، إنما غاية مسعاهم أن يبرهنوا لمخدومهم بأنهم على شاكلته وأنصار لدولته...»[٤٦]. السلطة - إذاً - لا تنتج الاستبداد فقط، بل توزعه على المجموع الاجتماعي أيضاً! فيعيد هذا إنتاجه مجدداً في سائر مظاهر نشاطه الاجتماعي!

لهذا الأمر نتائج أخلاقية فادحة الكلفة على نظام القيم في المجتمع، وعلى الجوهر الإنساني للأفراد؛ إذ لما كان الخوف لازم من يقع عليه فعل الاستبداد، فإن هذا الأخير «يضطر الناس إلى استباحة الكذب والتحيل والخداع والنفاق والتذلل، وإلى مراغمة الحس وإماتة النفس ونبذ الجد وترك العمل...»؛ والنتيجة؟ «يتولى (الاستبداد) بطبعه تربية الناس على هذه الخصال الملعونة»[٤٧]، فيتحولون إلى عبيد للسلطة وإلى كمّ بشري بهيمي غير منتج[٤٨].

إذا تركنا جانباً الوجه السياسي للمسألة عند الكواكبي، وهو غير منفصل البتة عن وجهها الأخلاقي[٤٩]، وانصرفنا إلى الجانب التربوي والتثقيفي فيها، وجدنا أن مدار مقاومة الاستبداد هو التربية والثقافة لا الثورة والتغيير السياسيين، إذ الاستبداد - في ما يرى الكواكبي - «لا يقاوم بالشدة، وإنما يقاوم بالحكمة والتدريج». وإذا كان هاماً جداً أن يستخلص المرء من ذلك أن الرجل ينبذ التوسل بالعنف[٥٠] لتحصيل هدف محو الاستبداد، فإن الأهم أكثر

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٧٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٩٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٥٠٠.

(٤٩) يعتبر الكواكبي أن «الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية»، وتفصيل ذلك أنه «... إذا ضربت عليها الذلة والمسكنة...، تصير تلك الأمة سافلة الطباع... حتى إنها تصير كالبهائم، أو دون البهائم، لا تسأل عن الحرية، ولا تلمس العدالة، ولا تعرف للاستقلال قيمة، أو للنظام مزية، ولا ترى لها في الحياة وظيفة غير التابعية للغالب عليها...». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢٩.

(٥٠) «الاستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف، كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصداً...». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣٢.

أنه يدفع بمقاربته إلى حد الدعوة إلى حل ثقافي، بل قل إلى ثورة ثقافية تجتثُّ جذوره وتستأصلها. نقرأ ذلك ـ مثلاً ـ في قوله: «إن الوسيلة الوحيدة الفعالة لقطع دابر الاستبداد هي ترقي الأمة في الإدراك والاحساس، وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم والتحميس»[٥١]. لماذا؟ لأن اجتثاثه من السياسة والدولة وقف على اجتثاثه من الأفكار والنفوس.

لم يكن الكواكبي أول الإصلاحيين المسلمين الذين عولوا على الإصلاح التربوي والثقافي مدخلاً إلى النهضة والتقدم، سبقه إلى ذلك محمد عبده؛ لكنه كان ـ قطعاً ـ أول من نبه إلى أن تقويض الاستبداد وبناء الدولة الوطنية ليس ممكناً بمجرد إجراء إصلاحات («تنظيمات»)، على نحو ما ذهب خير الدين التونسي إلى القول به، ولا بالثورة على النظم القائمة، كما تصور جمال الدين الأفغاني، ولا حتى بقيام حكم دستوري، كما قرر ذلك هو نفسه، بل إن ذلك التقويض يحصل فقط إن توفر الإدراك السياسي لدى «الرأي العام»[٥٢]، وليس لدى النخب فحسب. ولعل في ذلك دليلاً آخر على أن وعي الكواكبي لمسألة الاستبداد لم يكن حاصل تَمَثُّلٍ للموضوعات الفقهية والفكرية الإسلامية التقليدية حول الظلم والجور ونقيضهما العدل، بل كان ـ إلى جانب ذلك ـ حاصل استيعاب الفكر السياسي الليبرالي الحديث. يكفي دليلاً على ذلك أنه عرض في طبائع الاستبداد خمسة وعشرين مبحثاً للنظر والتدقيق ـ استقاها من قراءاته في الفكر الغربي ـ مدارها مسائل الأمة، والحكومة، والحقوق العمومية، والعدالة، والقانون، والتمييز بين السلط... إلخ[٥٣].

* * *

انتقل الخطاب الإصلاحي من «مداهنة» «الخلافة» العثمانية ـ مداهنة اضطرارية ـ تحت وطأة الشعور بالحاجة إلى استمرارها على علاتها (فقط لأن ذلك هو السبيل إلى حفظ الوحدة الإسلامية وحماية ديار الإسلام من الزحف الاستعماري)، إلى مطالبتها بإجراء إصلاحات حقيقية تمس المجال السياسي، ثم إلى نقدها نقداً حاداً بعد أن تبينت استحالة التعويل عليها. أول نتائج ذلك الانتقال حصول الانعطاف في النظر إليها من كونها خلافة إلى كونها دولة

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٥٣١.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥٣٣. وفي ظننا أنه أول مفكر عربي وإسلامي استعمل عبارة «الرأي العام».

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٥٢٥ ـ ٥٢٩.

سلطانية، وطبعاً التعامل معها بوصفها هكذا. لم يكن الإصلاحيون ـ والأفغاني بخاصة ـ ضحية وهم أو انخداع بأنها خلافة، غير أن ظروف التفكيك الخارجي والتفكك الداخلي دفعتهم إلى غض الطرف عن طابعها السلطاني، على اعتبار أن وحدة الأمة أسبق وأولى ـ بمعيار العقيدة وبمعيار السياسة ـ من النظر في مسألة طبيعة السلطة ومدى ما تتمتع به من شرعية. ومن سخرية التاريخ أنه وقع لهم ما وقع للفقهاء المسلمين القدامى، بعد انفراط عقد الخلافة وتحولها إلى ملك، حين ألفوا أنفسهم مدفوعين ـ بقوة الأمر الواقع ـ إلى التماس الشرعية للدولة السلطانية القهرية لمجرد الحاجة إليها لصون وحدة الجماعة(٥٤)، ومن ورائها لحفظ وحدة العقيدة.

كان الأفغاني نفسه أول من دشن ذلك النقد الحاد للدولة السلطانية، على خلفية إحباط آماله في تدارك أوضاع السلطنة بالإصلاح، وجسر ذات البين بين إيران والدولة العثمانية. وإذا كان نقده ذاك قد وفر التربة الملائمة لاستنبات أفكار إصلاحية جديدة في باب الدفاع عن دولة وطنية حديثة، فمن باب أولى الاعتراف بأن هذا الدفاع لم يكن جديداً على الأفغاني، بل كان مؤجلاً بالأحرى. لكن ارتفاع سبب التأجيل، فتح الباب أمام مقالة سياسية جديدة في الموضوع كان عبده والكواكبي من رجالاتها الكبار. وهي مقالة ساعد عليها أكثر أن الدولة العثمانية لم تخفق في إنجاز الإصلاحات السياسية والدستورية فقط، بل جنحت إلى ما فاض عن أي حد ممكن للبطش والاستبداد. لذلك، كان نقد هذا الاستبداد مدار تلك المقالة الإصلاحية الجديدة، بل كان الشكل الفكري ـ السياسي الجديد للدفاع عن دولة وطنية جديدة تقوم على أنقاض الدولة السلطانية البائدة(٥٥).

نلخص السياق السابق، كما عرضنا معطياته في هذين الفصلين، على النحو التالي: دافعت الإصلاحية الإسلامية الحديثة عن دولة العدل، مبشرة بنموذج الدولة الحديثة ـ كما تعرفت عليها في أوروبا ـ ومدافعة عن

---

(٥٤) الأسباب عينها (= وحدة الأمة، الخطر الخارجي...) هي التي ما زالت تدفع المثقفين العرب المعاصرين إلى إيلاء الأولوية للمسألة الوطنية والقومية على المسألة الديمقراطية، أو النظر إلى الثانية بمرجعية ومعايير الأولى...

(٥٥) ثمة عامل آخر لا ينبغي إغفاله: تركّز النقد ـ عند عبده والكواكبي ـ على الاستبداد الديني والسياسي في ظرفية دالة، هي بداية سقوط بعض الولايات العثمانية تحت قبضة الاحتلال الاستعماري: مصر، وتونس، وهو ما يعني أن الخطر الخارجي وقع، ولم يعد ثمة من مناص من قلب الأولويات.

«التنظيمات» حين كانت الدولة العثمانية منخرطة في إجرائها؛ وانتقلت إلى الدفاع عن السلطنة والوحدة الإسلامية (= الجامعة الإسلامية)، جنباً إلى جنب مع المطالبة بإصلاح أوضاع الخلافة، ثم انتقلت إلى نقد الدولة السلطانية: بعد فشل الإصلاحات وفشو الاستبداد وسقوط الولايات العربية العثمانية تحت الاحتلال. وعند هذه المحطة، بالذات، اكتملت صيغة الدعوة إلى الدولة الوطنية في خطاب الإصلاحية الإسلامية: فك العلاقة بين السلطة السياسية وأزعومة «الحق الإلهي» وتحرير المجال السياسي من الاستثمار الديني، ثم نقد نظام الاستبداد السياسي والدعوة الصريحة إلى الدستور والثورة الثقافية.

يتصل حديثنا السابق، عن مسألة الدولة الوطنية في خطاب الإصلاحية الإسلامية، بالمجال الفكري الإسلامي: العربي ـ التركي[٥٦] على وجه التحديد. والحال، إن الموضوعات والهواجس ذاتها فرضت نفسها على مجال فكري إسلامي آخر (= المجال الإيراني)، وقادت إلى إنتاج مقالة إصلاحية إسلامية رديفة في مسألة الدولة الوطنية. بعبارة أخرى، لم تكن الإصلاحية الإسلامية، ذات المشرب المذهبي السني، وحدها التي اهتدت إلى إنتاج تلك المقالة، بل واكبتها ـ وضارعتها ـ في ذلك الإصلاحية الإسلامية الناهلة من المرجعية المذهبية الشيعية: وهي موضوع الفصل الثالث.

---

(٥٦) كان جمال الدين الأفغاني إيراني النسب. ومع ذلك، فقد غطت صلته بالمجال العربي ـ التركي على نسبه...، وربما على مذهبه.



الفصل الثالث

دولة المشروطة ـ المسألة الدستورية في الفقه السياسي الشيعي الحديث

ـ «إن للأمة حق الرقابة والمحاسبة على كل متصدٍّ للولاية».

النائيني

مقدمة

قدم الفقه السياسي الشيعي الحديث مساهمة فكرية كبيرة في تناول المسألة الدستورية، وفي إنتاج رؤية عصرية حول النظام السياسي الدستوري. وهي مساهمة تبدو طبيعية بالنظر إلى سياقها السياسي الذي نشأت في رحمه، والذي طبعه تزايد حدة المعركة الدستورية التي خيضت في إيران مطلع القرن العشرين، وقادت إلى إعلان دستور العام ١٩٠٦. لكنها لا تبدو كذلك ـ نعني طبيعية ـ بالنظر إلى السياق الفكري العام، والثوابت التي حكمت نظرة فقهاء الشيعة إلى مسألة السلطة والإمامة؛ بل على العكس تبدو وكأنها تمثل منعطفاً لا سابق له في التعاطي الفقهي الشيعي مع الموضوع، على الرغم من أن التاريخ يسجل للكثير من الفقهاء الشيعة (الإيرانيين) المحدثين موقف التأييد الثابت للنضال الدستوري الذي شهدته البلاد[١]، ولو أنه (تأييد) ينتمي إلى موقف سياسي وطني، وقفته الحوزة العلمية في النجف العراقية، أكثر مما ينتمي إلى موقف فقهي شيعي من المسألة.

---

(١) انظر: جعفر الخليلي، **مدخل إلى موسوعة العتبات المقدسة**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٧)، ص ١٧٩.

تمثل رسالة **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**[٢] لمحمد حسين النائيني نصاً فكرياً وفقهياً فريداً في تناول مسألة الاستبداد، وفي الانتصار للفكرة الدستورية في السياق الفكري الشيعي. صاحب الرسالة[٣] أحد كبار مجتهدي الشيعة في العصر الحديث. تتلمذ لمراجع كبار مثل الميرزا الشيرازي (صاحب الفتوى الشهيرة بتحريم التعامل بالتبغ استعمالاً وبيعاً وشراء)، وآية الله العظمى الآخوند محمد كاظم الخراساني[٤]؛ كما تخرّج على يديه مئات العلماء من أهمهم السيد محسن الحكيم «الذي أصبحت له المرجعية العليا حتى مطلع السبعينيات، والسيد أبو القاسم الخوئي، الذي حصلت له مرجعية كبرى عقب وفاة الحكيم»[٥]. مثلما ألهبت مواقفه مشاعر جيل جديد من الفقهاء سيكون له دور في صناعة بعض فصول الثورة. يصفه أحد زعماء الثورة الإيرانية: آية الله الطالقاني، في تقديمه لرسالته **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** بأنه «كان من أعاظم علماء الشيعة، ومن أبرز مراجع التقليد ذوي الرأي والنظر في القرون الأخيرة». أما رسالته، فقد قرَّظها آية الله العظمى الخراساني بالقول إنها «أجلُّ من أن تمجد»، مثلما قرَّظها آية الله العظمى المازندراني بشبيه ذلك من عبارات الثناء[٦].

يتصدى كتاب النائيني **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** لمهمة فكرية وفقهية بالغة الأهمية والجرأة: التسويغ للنظام الدستوري الحديث من داخل المنظومة الفقهية الشيعية، وبالاستناد إلى حاجات موضوعية فرضها السياق السياسي الجديد على إيران في نهاية القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين. موطن الأهمية في تحرير هذه الرسالة في غير ما حاجة إلى بيان. فإيران كانت قد شهدت حقبة استبداد مديدة في عهد ناصر الدين شاه (رابع شاه من العائلة القاجارية)،

---

(٢) النص الكامل لهذه الرسالة منشور في: توفيق السيف، **ضد الاستبداد** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ٢١٣ ـ ٣٦٩.

(٣) من مواليد مدينة نائين (من نواحي أصفهان) في إيران. اختُلف في تاريخ ميلاده (١٢٧٣ هـ أو ١٢٧٧ هـ)، وتوفي في العام ١٩٣٦م (١٣٥٥ هـ). عاش في إيران بين نائين وأصفهان، غير أنه لم يكد يبلغ الثلاثين عاماً حتى غادرها إلى العراق متنقلاً بين سامراء والنجف إلى حين وفاته. للمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، الفصل ١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٦) تقديم الطالقاني وتقريظ الخراساني والمازندراني مثبتين مع الرسالة. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٧.

الذي تولى الحكم من سنة ١٨٤٨ إلى سنة ١٨٩٦، ثم في عهد مظفر الدين الذي خلفه[٧]، وكان لا بد للممانعة الاجتماعية والدينية من أن تعبّر عن نفسها، خاصة وأن نظير ذلك حدث في تركيا ومصر. أما موطن الجرأة ففي أن الرسالة رائدة في بابها، ولا تبْني على أية سابقة فقهية: قديمة أو حديثة. وقد اعترف آية الله الطالقاني في تقديمه للكتاب[٨] بأن فكرة الحكم الدستوري (المشروطة)[٩] «لم تتبلور... في قطر إسلامي، بل وفدت علينا من الخارج، فوجدها علماء الإسلام مفيدة، فتبنوها وتقدموا الصفوف الداعية إلى إقامتها»[١٠].

لا يمكن إدراك قيمة كتاب النائيني إلا بإعادة وضعه في سياق تاريخ الفقه السياسي الشيعي. خارج هذا السياق، قد يبدو عادياً لكل من اطلع على **طبائع الاستبداد** للكواكبي مثلاً، وإن كان من غير المستبعد تماماً أن محمد حسين النائيني حرره تحت تأثير الكواكبي، والشواهد على ذلك في النص كثيرة، وسنقف ـ في حينه ـ على بعضها. المهم ـ في ما نحن فيه ـ أن استعادة موضوعات النظر الفقهي الشيعي في المسألة السياسية: مسألة الإمامة ونصاب الشرعية في السلطة بعد «غيبة» الإمام «المعصوم»، تسلط الضوء على الكثير من جوانب الأهمية والقيمة التي تنطوي عليها رسالة النائيني.

أولاً: الإمامة والسلطة في «عصر الغيبة»

قام التشيُّع لآل البيت منذ أزمة الصراع على السلطة بين علي ومعاوية. كان ذلك فصلاً من فصول صراع سابق بدأ منذ وفاة النبي ظلت الإمامة

(٧) كان مظفر الدين ضعيفاً، وقد استغل الصدر الأعظم ضعفه ليفرض سلطانه المستبد على البلاد.

(٨) صدرت الطبعة الأولى للكتاب عام ١٩٠٩. أما الطبعة التي قدّم لها الطالقاني، فهي حديثة نسبياً: في النصف الثاني من الخمسينيات.

(٩) «سمّى الإيرانيون دستورهم مشروطة. وكان الطهطاوي قد عرّب أولاً الكلمة الفرنسية «La Charte» بهذه الطريقة (الكارت أو الكارتا). ونموذج الدستور الإيراني بلجيكي، فلا يبعد أن تعود الكلمة عندهم إلى الأصل نفسه. لكن ديناميات الأحداث بين عامي ١٩٠٥ و١٩٠٦ أعطت الكلمة مفهوم الشروط أو الحدود، إشارة إلى أن المقصود الاشتراط على الشاه، ووضع حدود لسلطاته». انظر: رضوان السيد، «دراسة مقارنة للمجتمع المدني في كل من إيران والوطن العربي،» ورقة قدمت إلى: **العلاقات العربية ـ الإيرانية: الإتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة قطر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٦٧٨.

(١٠) السيف، المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

والأحقية فيها مداره[11]. لكن التشيع بات عقيدة مذهبية منذ اغتصاب يزيد ابن معاوية للسلطة ومقتل الإمام الحسين بن علي في مجزرة كربلاء. وخلال الفترة الفاصلة بين منتصف القرن الهجري الأول (تاريخ مقتل الحسين) ونهاية الربع الأول من القرن الهجري الرابع («غيبة» الإمام الثاني عشر: محمد بن الحسن المهدي عام ٣٢٩ هـ)، انصرف فقهاء ومتكلمة الشيعة إلى الاهتمام بموضوع وحيد: إثبات حق أئمة آل البيت الشرعي في تقلد منصب الإمامة والخلافة، والطعن في شرعية حكم الغصب والجور الذي أقامه بنو أمية بحد السيف. ومع «الغيبة»، حصل بعض التعديل في طبيعة المسألة: إذ بات في صدارة موضوعات النظر إثبات استحالة قيام الدولة الشرعية إلى حين «عودة» الإمام المنتظر. وذلك ما فتح الباب أمام فكرة «الانتظار» في الفقه الشيعي. ثم كانت النتيجة أن العمل بمقتضى مبدأ «انتظار الفرج» حوّل هذا المبدأ عملياً إلى «آلية فاعلة في تأسيس مخرجات جديدة، تحولت من ثم إلى قواعد حاكمة على التفكير الفقهي في الشأن السياسي. فمع الانطلاق من كون احتجاب الإمام المهدي (ع) تعبيراً عن عدم إمكانية إقامة الدولة الشرعية، توصل الفقهاء إلى تعطيل الأحكام التي يحتاج في إقامتها إلى السلطة الشرعية»[12].

لكن ذلك طرح إشكالات جديدة متفرعة من الإشكال الأصل، وأهم هذه الإشكالات أن تعطيل تلك الأحكام معناه ترك المسلمين (الشيعة) تحت سلطة أحكام نظام الجور، وتجميد واجبات الدين على الجماعة، والحيلولة دون استقامة أمور حياتهم التي لا تستقيم بغير سلطة... الخ. والحقيقة أن موطن الإعضال في الموضوع يتبينً حين نعود إلى السؤال الإشكالي الأصل حول الدولة في الفقه الشيعي في عصر الغيبة. وقوامه أن الإمام ـ «المكلف من قبل الله» بوظيفة الرئاسة غائب، ومنصبه مغتصب من قبل السلطة الجائرة، وأهل المذهب لا يسعون إلى السلطة لأن في ذلك منافسة غير مشروعة لأصحابها الشرعيين (= الأئمة)...، ولكن الناس يحتاجون إلى سلطة تنتظم بها أمورهم، فما العمل؟

لا سبيل إلى الخروج من هذا المأزق إلا بقيام من ينوب عن الإمام في

(١١) «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين ـ بعد نبيهم(ﷺ) ـ اختلافهم في الإمامة». انظر: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢ (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥)، ص ٣٩.

(١٢) السيف، المصدر نفسه، ص ١٧٣.

غيبته، وبالتعامل الاضطراري مع السلطة القائمة بغض الطرف عن غصبيتها لمنصب الإمامة. لكن السؤال هو: هل يكون لنائب الإمام من المقام ما للإمام، أي هل يملك أن يتمتع بذات الصلاحيات التي يتمتع بها الإمام. ثم هل يجوز التعامل مع السلطة القائمة ـ على الرغم من الحاجات الضرورية التي تدعو إلى ذلك ـ وهي غير شرعية[١٣]؟

أجاب الفقه الشيعي عن السؤال الأول ـ في ما بعد ـ بإقرار مبدأ وجوب قيام نواب للإمام (الفقهاء الجامعون لشرائط المرجعية الدينية) مع تحديد لسلطاتهم إلى ما دون سلطة الإمام (المعصوم)، ولكن ـ أيضاً ـ إلى الحد الذي يسمح لهم بالنهوض بأداء الوظائف الحسبية، أي في إطار ما يعرف بولاية الفقيه الخاصة[١٤]، لدى بعض من الفقهاء؛ فيما ذهب بعض آخر إلى القول بوجوب قيامهم مقام الإمام في سائر صلاحياته وسلطاته[١٥]، وذلك في إطار ولاية الفقيه العامة[١٦]. أما السؤال الثاني، فقد أجيب عنه على مراحل، على النحو التالي:

جرى التمييز ـ في مرحلة **أولى** ـ بين شرعية السلطة الغاصبة والجائرة، وهي غير متوفرة لديها، وبين مشروعية التعامل معها، «فأجيز التعامل ضمن حدود معينة، بناء على الضرورة (حاجة الناس إلى التعامل) وأحياناً على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقيام بالتكاليف التي لا يمكن القيام بها دون سلطة»[١٧]. وقد سبق للمحقق محمد باقر السبزواري أن برّر ذلك بالحاجة إلى عدم جواز تفويت حقوق الناس من وراء رفض التعامل مع السلطان[١٨]. وإذا ما أخذنا في الاعتبار أن الفقه الشيعي اعتاد على عدم

(١٣) أهمية هذا السؤال وخطورته تتأتيان من أهمية مسألة الإمامة، فهي عند الشيعة ليست من فروع الدين، بل من أصوله... وأركانه.

(١٤) مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، تحقيق محمد كلانتر (بيروت: مؤسسة النور، ١٩٩٠)، ص ١٥٤.

(١٥) أحمد النراقي، **عوائد الأيام**، ط ٣ (قم: مكتبة بصيرتي، ١٩٨٨)، ص ١٨٨.

(١٦) سنتناول في الفصل العاشر من هذا الكتاب، وبالتفصيل، نظرية ولاية الفقيه في الفكر الشيعي.

(١٧) السيف، **ضد الاستبداد**، ص ١٥٥.

(١٨) «الظاهر أن الأئمة(عليهم السلام) لما علموا انتفاء تسلط السلطان العدل إلى زمان القائم (عليه السلام) (يقصد الإمام المعصوم: المؤلف) وعلموا أن للمسلمين حقوقاً... وعلموا أنه لا يتيسّر لهم الوصول إلى حقوقهم في تلك المدة المتطاولة إلا بالتوسل والتوصل إلى السلاطين والأمراء، حكموا (عليهم السلام) بجواز الأخذ منهم، إذ في تحريمه حرج وغضاضة عليهم، وتفويت لحقوقهم بالكلية». انظر: سيد محمد باقر السبزواري، «كفاية الأحكام،» في: **المعجم الفقهي** (قم: مركز المعجم الفقهي في الحوزة العلمية، [د.ت.])، ص ٧٧.

التحريض على السلطة الجائرة، في عصر الغيبة[١٩]، لئلا يكون ذلك مسوّغاً لسعي غير شرعي - في المذهب - إلى غصب منصب الإمام مجدداً، بعد غصب السلطة الجائرة له، أدركنا أن التنظير لذلك التعامل (الاضطراري) لم يكن في باب المستحيلات، على الرغم من الصورة التي تكونت عن الإمامية والجعفرية كجماعة رافضة، وكمذهبية مغلقة!

في مرحلة **ثانية**، حصل تطوير فقهي في مسألة التعامل مع السلطة القائمة، وصل إلى حد إسباغ بعض الشرعية الدينية: لا على التعامل ذاك فحسب، بل - وأيضاً - على السلطة تلك. والحقيقة أن فهم هذا المستجد الفقهي، المتعلق بالسؤال عن شرعية التعامل مع السلطة الغاصبة، يتوقف على العودة إلى معطيات الجواب الفقهي الشيعي عن السؤال الأول المتعلق بإمكانية قيام من ينوب مناب الإمام في رئاسة وقيادة المسلمين في عصر الغيبة، بحسبانه سؤالاً يتصل اتصالاً منطقياً وفقهياً بالثاني: نعني بسؤال التعامل مع السلطة ومشروعية التعامل ذلك، كما سبق الإلماح إلى ذلك:

فالفقهاء الشيعة لم يكتفوا بالتماس حل لمسألة الغيبة وأحكامها (ومنها التعطيل و«الانتظار») من خلال إجازة قيام نواب للإمام (الفقهاء المجتهدين) وتوليهم مقاليد أمر الإمامة في عهد الغيبة، فقط، بل ذهبوا إلى تقرير جواز «الإذْن»: إذْن الفقيه الجامع لشرائط المرجعية للحاكم بتولي السلطة، وطبعاً على قاعدة وثوق الفقيه من تديُّن الحاكم وعدله. ومع أن ذلك أدخله الفقهاء في باب وجوب قيام الرئاسة في المجتمع ولو أسندت إلى فاسق[٢٠] إذا ما كانت ديار الإسلام مهددة من الخارج، إلا أن «الإذن» كان - بقوة الحقائق المادية - شكلاً من التسويغ الديني لسلطة مطعون في شرعيتها، وخصوصاً حينما تكون

---

(١٩) يذهب رضوان السيد إلى القول إن إحجام أئمة الشيعة عن السعي إلى السلطة بدأ مبكراً وقبل غيبة الإمام الثاني عشر بفترة طويلة. . . «حيث كفّوا منذ علي زين العابدين عن السعي للوصول إلى السلطة عن طريق الثورة على الخلفاء غير الشرعيين. والإمام السادس جعفر الصادق - على الخصوص - رفض قبول أية مؤازرة لاستعادة حقه في الخلافة بالقوة، وحرّم على أتباعه المشاركة في التحركات الثورية باسم الإمام، حتى يأتي الإمام القائم الذي ينتزع حقه بالسيف». انظر: رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة** (بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٤)، ص ٢٥٤.

(٢٠) رد الإمام علي بن أبي طالب على الخوارج وقولهم أن لا حكم إلا لله بالقول: «الحكم لله وفي الأرض حكّام. لا بد للناس من أمير برٍّ أو فاجر، يضم الشعث، ويجمع الأمر، ويقسم الفيء، ويجاهد العدو، ويأخذ للضعيف من القوي، حتى يريح بر ويستراح من فاجر». وردت في روايات متباينة. انظر: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٨.

تلك السلطة قد نجحت في استثماره لصالح تعزيز صورتها لدى الجمهور، أكان إذناً عاماً أم محدوداً[21]. ولعل رسالة الشريف المرتضى: **مسألة في العمل مع السلطان**، كانت أفضل تنظير شيعي مبكر لإشكالية التعامل مع السلطة[22]، فتح الباب ـ في ما بعد ـ أمام «نظرية» «الإذن» الفقهي للسلطان بتولي الأمر العام على مقتضى القبول والطاعة[23].

هذا كان سياق، وحصيلة، النظر الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة والسلطة، وشرعية هذه، في زمن الغيبة. وإذا كان من باب الأمانة: التاريخية والعلمية، القول إن في هذا التراث الفقهي ـ وفي نفسه الواقعي بالذات ـ ما أسعف العلاّمة النائيني بتأسيس مقالة حديثة في المسألة السياسية، متحرراً ـ إلى حد بعيد ـ من قيود المقالة الفقهية الأصولية الشيعية حول عدم جواز التفكير في السلطة خارج فرضية الحق الشرعي الوحيد والأوحد لأئمة آل البيت المعصومين فيها، كما بعيداً عن أطروحة وجوب التزام خط «الانتظار» إلى حين حدوث فرج الإمام الغائب. . .، فإن الأمانة عينها تقتضي القول إنه تجاوز الحلول المؤقتة التي استقر عليها العقل السياسي ـ الفقهي الشيعي: إسناد وظائف الإمامة مؤقتاً لنواب الإمام (= الفقهاء)، وتأمين مخرج فقهي لمسألة التعامل مع السلطة الغاصبة («الإذن» الفقهي). ولم يكن تجاوزه ذاك مجرد كسر لعقيدة «الانتظار» فقط، بل طرح نفسه في صورة تخطٍّ لمسألة «الإذن» إلى طرح مسألة السلطة الشرعية، وكيف تقام بديلاً من سلطة الجور السائدة.

ثانياً: من «الإذن» لسلطة غير شرعية إلى التنظير لسلطة شرعية

في رسالة **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، يقدم محمد حسين الغروي النائيني مرافعة قوية في الدفاع عن سلطة شرعية تتفلت من عقال «الانتظار»، وتجافي مبدأ «الإذن» في آن: أي تفك العلاقة بين شرعية السلطة وعودة الإمام

---

(21) «قد يكون هذا الإذن عاماً في مختلف الشؤون، كالذي حصل عليه الشاه الصفوي طهماسب من المحقق الكركي، وقد يكون محدوداً في الدفاع ضد العدوان، كالإذن الذي حصل عليه الشاه القاجاري فتح علي شاه من كاشف الغطاء». انظر: السيف، **ضد الاستبداد**، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(22) انظر تحليلاً جيداً للرسالة في: السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، ص ٢٤٣ ـ ٢٥٧.

(23) يعزو توفيق السيف هذا المنحى المفتوح في الفقه الشيعي إلى نشوء تيار اجتهادي في العراق (مختلف عن التيار الانتظاري في قُم) كان «يميل إلى التأسيس لفقه يتعامل مع الواقع، متأثراً بحركة الاجتهاد في العالم السني، وحركة الفلسفة والعقليات التي تنامت في القرن الرابع الهجري، وما أنتجت من آليات عقلية. . .». انظر: السيف، المصدر نفسه، ص ١٧٤.

الغائب، وترفض أن تمتّع السلطان الجائر بالشرعية الدينية عبر صيغة الإذن الفقهي له بتولي أمور السياسة العامة. ومعنى ذلك أن الطريق إلى تأسيس هذه الشرعية - في نظر النائيني - ممكن من دون الارتهان لنظرية الإمامة ولنظرية مشروعية التعامل مع السلطة الغاصبة. وهذا النوع من النظر إلى مسألة الدولة جديد، بلا شك، على الفقه السياسي الشيعي، مما جعله نظراً تأسيسياً جديداً للمسألة السياسية في الفكر الإسلامي الشيعي.

لماذا التفكير في سلطة شرعية جديدة؟

السؤال هذا متفرع إلى سؤالين تكوينيين، **أولهما** السؤال عن الحاجة إلى سلطة: أية سلطة، **وثانيهما** السؤال عن نصاب الشرعية في هذه السلطة:

إزاء **السؤال الأول**، يردد النائيني ما سبقه إلى ترديده كثيرون من الشيعة، ومن غيرهم، حول ضرورة الدولة للاجتماع الإنساني، عموماً، وللاجتماع الإسلامي خصوصاً، بغض النظر عن الكيفية التي قامت بمقتضاها، إذ «ليس ثمة فرق في الإقرار بالحاجة إلى السلطة، بين القائلين بضرورة كونها فردية أو جماعية، أو مشروعية حكمها بالنظر إلى وصولها إلى مركز القدرة عن طريق الانتخاب، أو عن طريق الوراثة أو الغلبة والقهر»[٢٤]، ما دامت قاعدة هذه الضرورة هي الحاجة إلى «استقامة النظام العام، وانتظام حياة البشر». لكن السلطة الأقدر على تقديم أفضل جواب عن هذه الضرورة وهي موضوع **السؤال الثاني** - هي السلطة التي تكون «نابعة من ذاتها[*]، معبرة عن ثقافتها وهويتها، تحفظها وتدافع عنها»[٢٥]؛ فهذه أهل لصيانة شرف البلاد، واستقلالها، وتماسك الأمة والمحافظة على هويتها...؛ إن من وظائف السلطة «حفظ النظام الداخلي للبلاد، وتنمية المجتمع»، وإقرار العدل...، و«التحفظ من تدخل الأجانب في البلاد» وحماية استقلالها...، أي ما ورد معناه «عند المتشرعين» باسم «حفظ بيضة الإسلام»، وعند بعض آخر باسم «حفظ الوطن»[٢٦]. وهذا إذا كان كافياً لإثبات الأصل في قيام السلطة: استقامة النظام، فهو يكفي لبيان أن النهوض بتلك المهمة إنما هو وقفٌ على قيام سلطة متمتعة بالشرعية الوطنية، ونابعة من المجتمع.

---

(٢٤) محمد حسين النائيني، «**تنبيه الأمة وتنزيه الملة**،» في: المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(*) يعني الأمة (المؤلف).

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

١ ـ في السلطة الشرعية: من «العصمة» إلى الدستور

لا تخرج السلطة ـ في نظر النائيني ـ عن واحدة من صورتين: سلطة **تمليكية**، أو سلطة **ولايتية**. والفارق بينهما في الطبيعة: في طريقة قيام كل منهما، وفي نوعيتهما، وفي شكل الحكم فيهما. يستتبع ذلك التمييز وينجم عنه تمييز ثان بين نوعين من الحكم يطابق كل منهما صورة من تينك الصورتين: **حكم الجور**، و**حكم العدل**.

في **حكم الجور** يتصرف «صاحب السلطة» في البلاد تصرف المالك في أملاكه الشخصية من دون حد أو قيد. وهو إذ لا يقيم حرمةً لأحد أو لحق، يجبر الرعية على الخضوع لأمره والتسليم لمشيئته، حتى من دون أن ينهض بواجب حفظ البلاد على ما تقتضيه مسؤوليته كحاكم[٢٧]! ومع ذلك، فهو «لا يستحي من اعتبار نفسه منزهاً عن الخطأ، مقدساً يتعالى بذاته عن النقد والمساءلة». وهو في سبيل ذلك «لا يعدم... أشباه علماء، يصطنعون له من المبررات ما شاء»[٢٨]. وكما تحدث الكواكبي عن النسق الهرمي للاستبداد، حيث تتعمم قيمه من الأعلى إلى الأسفل، وتتحول إلى ثقافة عامة سائدة[٢٩]، كذلك فعل النائيني وهو يصف نتائج فعل الجور السلطاني على قيم المجموع الاجتماعي[٣٠].

أما **حكم العدل**، فالسلطة فيه تكون ولاية لا تملُّكاً مثلما في النوع الأول. عن ذلك تنجم **نتيجتان**: **أولاهما** أن تولي السلطة يكون بمثابة الأمانة النوعية «التي غرضها تصريف واستعمال القوى الخاصة بالدولة في أغراضها، وليس في أغراض صاحب السلطة»، الأمر الذي يفضي ـ موضوعياً ـ إلى تقليص السلطة المطلقة للحاكم وتقييدها. **وثانيتهما** أن الشعب لا يعود قطيعاً في يد صاحب السلطان المالك للدولة، بل يصبح «شريكاً» في السلطة؛ وعلى قاعدة هذه الشراكة، يملك أفراد الشعب حق «مساءلة السياسيين ومحاسبتهم

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٢٩) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب، ص ٤١.

(٣٠) «واستناداً إلى قاعدة «الناس على دين ملوكهم»، فإن خضوع أفراد الأمة إلى قهر السلطة واستسلامهم لإرادتها، سيعاد إنتاجه بين الطبقات المختلفة من الشعب. فالفرد المقهور يسعى من جانبه إلى قهر من هم دونه، واستغلال من أوقعتهم أقدارهم تحت يديه، بحيث يمكن القول إن كل فرد يحاول تقليد السلطان في علاقته مع من هم أدنى منه». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥١.

والاعتراض على أعمالهم، مع تمتعهم بالأمان وحرية الرأي والتعبير عنه»[٣١].

نحن - إذاً - أمام نموذج للدولة حديث يدافع عنه العلامة النائيني بلا كبير حرج، وإن لم يكن يجنح كثيراً - إلا ما ندر - إلى الإشارة إلى أصوله الغربية الأوروبية[٣٢]. لكن السلطة المنبثقة من هذا النموذج الحديث تحتاج - كما لاحظ - إلى ضمانات حتى لا يتحول حكم العدل إلى حكم جور، والولاية إلى تملك. ها هنا يحتاج النائيني إلى عدته المعرفية الفقهية، جنباً إلى جنب مع معارفه الحديثة، للخروج من مطب إشكالي يدفع السؤال دفعاً إلى السقوط فيه: فضمانة عدل السلطة وشرعيتها - في الثقافة السياسية الشيعية - هي العصمة: عصمة الإمام، والقول بها من أصول المذهب الإمامي الجعفري[٣٣] التي لا يمكن دفعها. فكيف السبيل إلى توفير ضمانات لعدل السلطة بغير الاصطدام بحاجز العصمة؟

يسلّم النائيني بأن «أرفع تلك الوسائل التي يمكن تصورها (لتأمين تلك الضمانات: (المؤلف)) هي العصمة الذاتية في الحاكم»؛ لكنه يتجاوز ذلك سريعاً إلى القول إن العصمة غائبة مع الإمام الغائب، وأن الحاكم الحكيم المستجمع «للكمالات في ذاته» غير موجود[٣٤]، وبالتالي، فغياب العصمة والحكمة يفرض بديلاً آخر حتى ولو لم يكن من شأنه رفع السلطان إلى مقام العصمة؛ وليس ذلك البديل - بحسب النائيني - سوى الدستور، ثم الرقابة والمحاسبة بحسبانهما الضمانتين الأفضل - في ما هو متاح - لحماية السلطة من الانقلاب إلى سلطة جور.

يقرر النائيني أن الدستور هو «أعلى القوانين وأحكامه لازمة الإجراء على كل فرد»، وأنه «يحدد صلاحيات الحاكم، ويعرف حقوق الشعب وحرياته»؛ لكنه إذ يعيد تقرير بديهيات في الموضوع، يعرف أن هناك من سيطالبه من

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(٣٢) في وصفه هذه السلطة باسم السلطة المقيدة والمحدودة والعادلة والمشروطة والمسؤولة والدستورية ما يشي باعتراف ضمني بتلك الأصول. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٣٣) «حكم الإمام في نظر الشيعة حكم ديني معصوم». انظر: أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ٣ ج، ط ١٠ (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ص ٢٢١. انظر أيضاً: ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦)، ص ١٩٠ - ١٩١، وأبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٠)، ص ١٤٦.

(٣٤) النائيني، المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

الفقهاء ومن الجمهور ببيان صلة ذلك بالفقه، فيسارع إلى نسبة الدستور إلى أبواب السياسة والأنظمة النوعية من الفقه، معتبراً إياه في منزلة الرسالة العملية[٣٥]، مؤكداً على أن مشروعيته مستمدة «من عدم مخالفة أي بند من بنوده لأحكام الشريعة المقدسة»[٣٦].

غير أن النائيني يجد في الحديث عن الرقابة والمحاسبة هامشاً من الحرية أوسع، بل يجد فيه مخرجاً من اعتراض المعترضين ـ من الفقهاء خاصة ـ على القول بمرجعية الدستور في النظام السياسي (جنباً إلى جنب مع مرجعية الإمام أو نائبه: الفقيه الجامع لشرائط المرجعية). ففي حين يعرف جيداً أن التزام السلطة بالدستور مشروط باستيلاد «هيئة للإرشاد والرقابة» والمحاسبة («مجلس الشورى الوطني»)، تضع سياسات الهيئة التنفيذية تحت أحكام الاحتساب، وتكون مسؤولة ـ أيضاً ـ عن عملها أمام الشعب[٣٧]...، يوحي بأن قيام مثل هذه الهيئة (للمراقبة والمحاسبة) يقدم فرصة للفقهاء لممارسة وظائفهم الحسبية ـ بحسبانهم نواباً عن الإمام ـ من خلال عضويتهم في المجلس، أو عضوية «الفضلاء المأذون لهم من الفقيه العادل»؛ وهذا ـ في تقدير النائيني ـ يعتبر «كافياً لإسباغ المشروعية على عمل المجلس»[٣٨] من وجهة نظر الفقه الشيعي[٣٩].

لا يكف النائيني عن التنبيه إلى أن هذا الدفع النظري: الفقهي الاجتهادي، محفوف بمواجهة الاعتراض من مراكز نافذة مختلفة: سياسية ودينية، وازعها الدفاع عن مصالح السلطان المستبد وأوساط المنتفعين منه، والفقهاء في جملتهم. لذلك، لم يتوقف ـ في مناسبات كثيرة في النص ـ عن الوقوف طويلاً لبيان حبل السرّة الرابط بين الاستبداد الديني والاستبداد السياسي، وإعمال أوسع جهد لتأسيس فكرته السياسية الدستورية من داخل الحقل الفقهي الشيعي... كما من تخومه الخارجية.

---

(٣٥) الرسالة العملية عند الشيعة نص يعرض فيه الفقيه المجتهد مواقفه وفتاواه لمقلديه في القضايا التي تفرض نفسها عليهم. فيكون إصدار ذلك النص منه إيذاناً بدخوله معترك المرجعية الدينية.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٣٩) «أما مشروعية مجلس الشورى، فهي بناء على أصول أهل السنة والجماعة تابعة لدليل ولاية أهل الحل والعقد، فهم يرون أن رأي أهل الحل والعقد من الأمة، ملزم وواجب الاتباع. إن انتخاب هذه الهيئة من جانب الشعب هو الذي يعطيها صفة أهل الحل والعقد، ولا نجد من ثم داعياً للبحث عن دليل آخر للمشروعية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

٢ ـ «فقه المشروطة»

يجد النائيني الكثير من الأسباب التي تبرر لديه شرعية المطالبة بإقرار نظام المشروطة (الدستور)، مثلما تبرر السعي إلى التسويغ لتلك المطالبة، وفي قائمتها سببان: سياسي وديني. فأما السياسي، فيكمن في تَغَوُّل السلطان الجائر، وجنوحه إلى ممارسة استبداد أعمى على الأمة، يهدر الحقوق والحريات، ويعتدي على الحرمات والأرزاق، ويدفع الأمة نحو الإيغال والإمعان في الانحطاط. وقد تقرر في التاريخ أن الاستبداد «هو الباب الذي ينتهي إلى طريق الخراب»[٤٠]، مثلما تقرر أن تمتيع الأمة بحقوقها الطبيعية والشرعية ـ والحرية والمساواة في صدارتها ـ كفيل بتنمية قدرتها على التطور[٤١]... الخ. وأما السبب الديني، فكامن في أحكام الشرع الإسلامي، إذ الاستبداد إخضاع بالقوة للناس، ودفع لهم بالإكراه على تقديم الطاعة للمستبد. وإذا هم رفضوا مقاومة ذلك الاستبداد ـ وهذا واجبهم الشرعي ـ وارتضوا العبودية للحاكم الطاغي، فإن ذلك لا يعد منهم «ظلماً للنفس وحرماناً من التنعم بنعمة الحرية» فحسب، بل يصبح «كما تنص الآيات المباركة وروايات الأئمة المعصومين عبودية للطغاة، **من درجات الشرك بالله الواحد الأحد**»[٤٢].

مقاومة الاستبداد واجب شرعي إذاً، وليست حاجة سياسية فقط، وإذا كانت **المشروطة** هي القيد الذي سيضرب على يد الاستبداد، ويكفها عن إتيانه؛ فمعنى ذلك ـ منطقياً ـ أن الدفاع عنها، هي الأخرى، واجب شرعي[٤٣]: لإنقاذ الأمة من بطش السلطان الجائر، ولإنقاذ عقيدة التوحيد من شبهة الشرك[٤٤].

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(٤٣) يشبه هذا الاستدلال الضمني الاستدلال المنطقي الصريح نفسه الذي استعمله ابن رشد ـ على نظام القياس الأرسطي ـ للبرهنة على شرعية الفلسفة دينياً، للرد على دعوى الغزالي بتحريمها وتكفير المشتغلين بها، وقضايا هذا الاستدلال المنطقية الثلاث على النحو التالي: الشرع «أوجب النظر بالعقل في الموجودات»، الحكمة (= الفلسفة) نظر عقلي، فإذن الشرع أوجب إعمال النظر الفلسفي. انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧).

(٤٤) ذلك أن «التحرر من هذه العبودية الخسيسة، يعد من مراتب التوحيد ولوازم الإيمان الخالص بالوحدانية». انظر: النائيني، المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

ولكن، ما العمل إذا كان الاستبداد يركب المركب ذاته، ويبرر نفسه باسم الدين. بل ما العمل إذا كان من يناصب المشروطة العداء يجحد شرعيتها والحاجة إليها باسم الشريعة أيضاً؟!

يسجل النائيني اعتراض «أهل الاستبداد» على الحرية بزعمهم أن «حصول الناس عليها، سيتلازم ضرورة، مع قيام القدرة على التحرر من الالتزام بالأحكام الشرعية...، وبالتالي فإن الدعوة إلى الحرية تتوازى - عملياً - مع الدعوة إلى الالتزام بأحكام الشريعة المقدسة»[٤٥]. كما يسجل اعتراضهم على الدستور بادعاء أنه «تشريع ثان مواز للشريعة»، وأن «تدوين أي قانون آخر في بلاد الإسلام هو بدعة ومعارضة لعمل صاحب الشريعة»[٤٦]. وإذ لا يتوقف النائيني كثيراً لدحض أزعومة التلازم بين معنى الحرية ومعنى التحرر من أحكام الشريعة - مكتفياً بالتذكير بسنة النبي والصحابة في التمكين لهذه الحرية[٤٧] ومكتفياً بالقول إنها من ضرورات الدين[٤٨] - يتوقف مطولاً أمام المغالطة القائلة إن الدستور بدعة، خصوصاً وأنها مغالطة تبدِّع المدافعين عن الدستور في أمور ثلاثة: في القول بالدستور، وفي القول بالتزامه وإلزاميته، ثم في القول بوجوب المحاسبة على مخالفته:

يبدأ النائيني نقده بتعريف معنى البدعة في الأصول الشيعية فيقول: «من أظهر بديهيات الإسلام، وما اتفق عليه علماء الأمة، هو أن المواجهة مع النبوة، والمنافسة مع الشرع مما ورد في الأخبار باسم البدعة، وفي اصطلاح الفقهاء بالتشريع، إنما يتحقق حين يكون القانون المستحدث مخالفاً للمجعول الشرعي... أما إذا لم يكن القانون المستحدث مقترناً بعنوان الجعل الشرعي، فإنه لا ينطبق عليه مسمى البدعة، كما لا ينطبق معناها على أي من موارد الإلزام والالتزام بهذا القانون»[٤٩]. وفي رأي النائيني، أن ذلك مما يصدق على حالة الدستور، فهو «غير مندرج بذاته تحت عنوان التشريع»، ولذلك لا يمثل تشريعاً موازياً للتشريع الإلهي، ولا منافسة للنبوة وسلطة التشريع لديها، و - بالتالي - فهو «لا يندرج تحت عنوان البدعة المحرمة»[٥٠].

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٠١ - ٣٠٢.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣١١.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٠ - ٢٦١.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣١١.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

لا يكتفي النائيني بهذا الدحض الفقهي، ويذهب إلى الاحتجاج بقاعدة فقهية أخرى، مميزاً ـ على ما تعارف عليه الفقهاء ـ بين صنفين من الواجب: **واجب بالذات**، «وهو مأمور به ذاتاً»، **والواجب لغيره**[٥١]، الذي يصبح واجباً لتعلقه بواجبات هي التي تجعله كذلك: أي واجباً. وعليه، ففي حالة الدستور، يصبح وضع هذا الأخير أمراً واجباً لتعلقه بـ (واجبات) صون النظام، وتقييد السلطة[٥٢].

في الحالين، لا حجية للاعتراضات في ميزان الفقه. وبعد هذا الدحض، يمكن لسائر الاعتراضات الفرعية الأخرى أن يسقط: من قبيل القول إن عقد مجلس الشورى تَدَخُّلٌ في شأن الإمامة والحال إن القاعدة المرعية هي عدم جواز تدخل الأمة في أمر الإمامة[٥٣]، أو من قبيل أن انتخاب المجلس من مشمولات حق نواب الإمام، لأن القيام بأمور الأمة مما يدخل في باب الوظائف الحسبية، وهي من الولايات التي يوكل أمرها حصراً إلى الفقهاء العدول بحسبانهم نواباً له، وليست متروكة للعامة... إلخ[٥٤]. قلنا إن سائر هذه الاعتراضات وما شاكلها يمكن أن يسقط، لأن النائيني نجح في «تصفيح» موقفه الفقهي والسياسي لا بمجرد نجاحه في إنتاج مقالة حجاجية مع الفقهاء المحافظين، ونسف مقدماتهم المظنونة فحسب، بل أيضاً ـ وأساساً ـ بسبب مقدرته على طرح الموضوع: موضوع السلطة، على نحو مختلف عما فعله فقهاء الإمامة قبله. كان هؤلاء ينطلقون عادة من مسألة الإمامة ـ حين الحديث في موضوع الولاية ـ فيقررون حق الأئمة الشرعي غير

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(٥٢) «فوجوب ترتيب الدستور الأساسي، على الوجه الذي سبق بيانه، من كونه محدداً ومقيداً لسيطرة الجور، وكون بنوده موافقة لمقتضيات المذهب. هذا الوجوب من البديهيات، نظراً إلى توقف حفظ النظام، وصيانة محدودية السلطة على وجوده...». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٥٣) يرد النائيني على ذلك قائلاً في ما يشبه السخرية إنه «لا صاحب الزمان (يعني الإمام ـ المؤلف) يمسك بأزمة الحكم في طهران، ولا الزمان زمان علي في الكوفة، ولا نواب الأمة في مجلس الشورى مأمورون بغير المنع من الغصب وتحديد الاستيلاء الظالم». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٦.

(٥٤) يرد النائيني على هذه الأطروحة بثلاث ملاحظات: أولها «أن للأمة حق الرقابة والمحاسبة على كل متصدٍّ للولاية»، بمقتضى قاعدة الشورى التي تقوم عليها السلطة في الإسلام، وهو حق لا يسقط حتى مع جعل الولاية للفقيه في الوظائف الحسبية. وثانيها أن المواطنين يدفعون الضرائب للدولة ـ وهي عمادها في إقامة المصالح العامة ـ وبالتالي فإن الدولة ورجالها «تعتبر تابعة للشعب الذي يدفع لها... ومن المقرر أن لمن يدفع حق محاسبة من يستلم». أما ثالثها، فهي أن المراقبة والمحاسبة «هي المقدمة الضرورية لمنع التجاوز وقمع المنكر». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

المنازع فيه في الإمامة، وحين تواجههم قضية غيبة الإمام، يَكِلُونَ وظائفه إلى نوابه (= الفقهاء)[٥٥]. أما هو، فانطلق رأساً من موضوع الولاية، مقرراً أن الوظائف الحسبية لا تسقط بغياب الإمام أو بعجز نوابه الفقهاء عن النهوض بها، بل تصبح واجبة على سائر الأمة[٥٦] لأن خطاب التكليف الشرعي يخص سائر الأمة لا الفقهاء حصراً. وعليه، **يكون من واجبها أن تمارس هي هذه الولاية بنفسها**.

من قراءة رسالة **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة** لمحمد حسين النائيني، اجتمعت لدينا جملة خلاصات تبدو فيها معاني الرسالة على قدر كبير من الجرأة، بل من الخطورة في مضمار العلاقة: علاقة الرسالة بالثوابت العقدية والفقهية التي استقر عليها الفقه السياسي الشيعي طويلاً. وهي ـ حصراً ـ **خمسة استنتاجات**:

يتعلق الاستنتاج **الأول** بالثورة التي أحدثها في الوعي والفقه الشيعيين، بتحريرهما من الانحباس في أحكام «الغيبة». صحيح أن ثمة سوابق، أسلفنا الإشارة إليها، من قبيل نجاح بعض تيارات الاجتهاد في الإمامية في الخروج من تقليد تعطيل الأحكام و«الانتظار» (إلى حين ارتفاع الغيبة) إلى التسويغ للتعامل مع السلطان الغاصب، و«الإذن» الفقهي للحكام بتولي أمور السلطة...، وهي سوابق لا شك في أهميتها على صعيد تكوين «وجدان سياسي» واقعي لدى الشيعة وفقهائها، غير أن فكرة النيابة عن الإمام في الولاية، من قبل الفقهاء المجتهدين الجامعين لشرائط المرجعية (أي ما يعرف بولاية الفقيه: العامة أو الخاصة)، لا تخرج ـ هي الأخرى ـ عن منطق إشكالية الإمامة وعصر الغيبة؛ والأهم من ذلك أنها تحصر الولاية في فئة محدودة من المجتمع هي وحدها ـ بموجب الإمامية ـ من يحق لها أمر تلك الولاية؛ أما المجتمع، فلا يملك ذلك لأنه إن فعل يتطاول على مقام الإمامة (وهو متقرر بـ «النصب الإلهي»)، وينافس الفقهاء في اختصاص شرعي لا يملكه غيرهم. وعليه إن الثورة، التي نعني، هي دفاع النائيني عن إخراج

---

(٥٥) السيف، **ضد الاستبداد**، ص ١٥٦.

(٥٦) ذلك ما نقرأه في هذا النص الذي يقول فيه «في هذا العصر حيث الإمام المعصوم غائب عن الأنظار، ومقام الولاية مستلب من نوابه العامين، بحيث لا يستطيعون القيام بوظيفتهم، أو أنهم لا يقدرون على استرجاعها واستنقاذها من الغاصب، فهل نعتبر أنفسنا مكلفين شرعاً بالعمل لإعادة الولاية إلى صورتها الصحيحة، أو على أقل التقادير تحديد الاستيلاء الجوري بالقدر الممكن...؟» وتجيب رسالته عن السؤال إيجاباً: شرعية القيام بذلك. انظر: النائيني، المصدر نفسه، ص ٢٨٣ وما بعدها.

السياسة والسلطة من أحكام الغيبة وتوابعها، وتحويلها إلى «شأن عام»، و ـ بالتالي ـ توسعة مجال المشاركة السياسية بحيث يشمل سائر المسلمين لا الفقهاء العدول منهم حصراً.

ويتعلق الاستنتاج **الثاني** بمفهوم النيابة والتمثيل: كانت النيابة خاصة بالفقهاء دون سواهم، منذ خرج الفقه الشيعي من صدمة «غياب المعصوم» ليهتدي إلى صيغة النيابة عن الإمام في عهد غيبته. إن النواب الوحيدين المتمتعين بالشرعية الدينية ـ في الأدبيات الفقهية الشيعية ـ هم نواب الإمام ممن تتوافر فيهم شروط التصدي لوظائف المرجعية. مع النائيني ورسالته، اختلف الأمر اختلافاً جذرياً: انتقلنا من صيغة نواب الإمام إلى صيغة **نواب الأمة** الذين باتوا يملكون ـ في مجلس الشورى الوطني ـ حق القيام بوظائف نواب الإمام: الوظائف الحسبية. صحيح أنه لم يطعن في شرعية النيابة عن الإمام ـ ولا هو كان يستطيع ذلك لو أراد ـ لكنه نقل وظائف هذه النيابة عملياً إلى مجلس الشورى؛ بل زاد على ذلك بتمييزه الضمني بين سلطة نواب الإمام غير الخاضعة للمراقبة والاحتساب وسلطة دولة المشروطة القائمة على هذين المبدأين.

ويتعلق الاستنتاج **الثالث** بسابقيه، وتحديداً في ما اتصل بمسألة الولاية وإلى من تؤول. وقف الفقه الشيعي عند صيغة ولاية الفقيه[٥٧] من دون أن يتخطاها إلا في فرعيات: حدود الولاية، هل هي خاصة أم عامة. غير أن النائيني قلب المعادلة قلباً كاملاً، من خلال دفاعه عن شكل آخر من الولاية هو **ولاية الأمة على نفسها**، أي أنه ذهب إلى حد الدفاع عن نظام ترتفع فيه وصاية الفقهاء على الشعب...، وطبعاً من دون أن يصطدم بهم[٥٨].

أما الاستنتاج **الرابع**، فيتعلق بأولوية الشورى لدى النائيني على الاجتهاد كقاعدة في قيام النظام السياسي وعمله[٥٩]. وفي هذا إذ يجافي منطق الفقهاء

(٥٧) ستتحدد الصيغة أكثر، كما سنرى في قسم آخر، في مطلع السبعينيات مع إصدار آية الله الخميني لكتابه **الحكومة الإسلامية**، وستتحول ـ في ما بعد ـ إلى قاعدة في دستور «الجمهورية الإسلامية» بعد الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩.

(٥٨) استقبال الرسالة بحفاوة من المراجع الدينية العظمى دليل على أن النائيني أفلح في عدم استعداء الحوزات العلمية عليه في إيران (قُم) والعراق (النجف).

(٥٩) إذ يعتبر النائيني أن الأخذ برأي الأكثرية ملازم للشورى، يعزز رأيه بتأكيد أن النبي (ﷺ) أخذ برأي الأكثرية في مناسبات عدة وإن كان اجتهاده قد قاده إلى عكس رأيها. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

الشيعة الذي يقول إن «المجتهد الجامع للشرائط لا يعمل برأي غيره، باعتبار حجية العلم الذي توصل إليه»[٦٠]، يعبر عن موقف متماسك مع منطق أفكاره عن عمومية المجال السياسي، وفكرة التمثيل السياسي الوطني، وولاية الأمة على نفسها؛ ذلك أن هذه تنسجم جميعها مع فكرة الشورى ورأي الأغلبية، في حين يعزز الأخذ بمفهوم الاجتهاد موقف الفقهاء وشرعية مطالبتهم باحتكار الولاية. بل نحن نذهب ـ هنا ـ إلى الاستنتاج أن النائيني إذ انتقل بنا من قاعدة الاجتهاد إلى قاعدة الشورى، لم يسقط مبدأ الاجتهاد ـ وهو مجتهد ـ بل **أعاد تأسيسه** من جديد: وهكذا، لم يعد الاجتهاد فعلاً نخبوياً تقوم به فئة نيابة عن المجموع الاجتماعي، هي الفقهاء، بل بات فعلاً عاماً تمارسه الأمة من خلال ممارستها حقها في الولاية.

وأخيراً، فإن الاستنتاج **الخامس** هو اعتبار النائيني المواطنة، لا الدين، القاعدة التي تقوم عليها الحقوق السياسية للأمة في مجتمع إسلامي كالمجتمع الإيراني. نقرأ ذلك بوضوح لا مزيد عليه في قوله: «إن عضوية المجلس (مجلس الشورى) لا تقتصر على المسلمين، بل لا بد أن تتمثل الأقليات غير المسلمة في المجلس، ولا بد أن تشارك في الانتخابات. لأن أتباعها شركاء في الوطن، وشركاء في أموال الدولة وغيره، ولتوقف عمومية الشورى والانتخاب على دخولهم»[٦١]. وواضح هنا أن النائيني يتجاوز إشكالية الذميين التقليدية ليتبنى ايديولوجيا المواطنة الحديثة، ذات المصدر الفكري الليبرالي الغربي.

لا يخامرنا الشك ـ في ضوء معطيات التحليل السابق ـ أن رسالة النائيني: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، تمثل ثورة فكرية حقيقية في سياق تاريخ الفقه السياسي الشيعي: ثورة أعادت النظر في جملة الثوابت التي رسا عليها ذلك الفقه، وأدخلت إلى منظومته مفاهيم سياسية جديدة: الدستور (أو المشروطة)، مجلس الشورى، نواب الشعب، المسؤولية أمام الشعب، المواطنة، السلطة الشرعية الحديثة، القانون... إلخ. ومع أن إعادة النظر تلك نحت منحى تشغيل فاعلية الاجتهاد في تأويل النصوص الشرعية، وفي التخريج والاستنباط؛ ومع أنها لم تطعن في ثوابت الإمامة ونيابة الإمامة ووظائف الفقهاء في «عصر الغيبة»...، إلا أنها لم تتنازل عن قضيتها الأساس: الدفاع

---

(٦٠) السيف، المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٦١) النائيني، المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

عن المشروطة (= الدستور) بحسبانها «الأساس المتين لسعادة الأمة»[٦٢]، ولا هي ساومت معرفياً على مفاهيمها الجديدة.

ليس لدينا شك ـ أيضاً ـ في أن الرسالة أتت تستجيب **لمطلبين** ضاغطين في الاجتماع الوطني والإسلامي الإيراني الحديث: التنظير للحركة الدستورية، والتماس مخرج للمأزق الفقهي الشيعي. فأما المطلب **الأول**، فقد سبق الإلماح إلى الظرفية السياسية العامة التي حُرِّرَت الرسالة في مناخها العام، وهي ظرفية النضال الذي خاضته إيران الحديثة من أجل فرض دستور للبلاد وتشكيل مجلس شورى (وهو عين ما حصل في العام ١٩٠٦). ومع أن الحوزة العلمية في النجف وفي غيرها كان لها دور عظيم الأثر في قيادة حركة النضال ذاك، من خلال مواقف علمائها ومراجع الفقه فيها، إلا أن تلك الحركة ظلت تفتقر ـ مع ذلك ـ إلى ايديولوجيا سياسية مناسبة لطبيعة المعركة الدستورية؛ ولم يكن من الممكن لتلك الايديولوجيا سوى أن تكون حديثة بما ينسجم مع هدف ذلك النضال: سلطة دستورية حديثة. بهذا المعنى كانت رسالة النائيني البيان («المانيفيست») الايديولوجي والسياسي الذي كانت تحتاج إليه الحركة الدستورية في البلاد. ولقد أدرك النائيني هذه الحاجة جيداً حين كان يتقصد في رسالته الرد على مغالطات من وقفوا في وجه المشروطة وتشكيل المجلس من خلال الدفاع عنهما، والتغاضي عن سلبيات التجربة (التي سرعان ما ستظهر في أعقاب تحريره الرسالة).

أما المطلب **الثاني**، فنميل من جهتنا إلى التأكيد على وجود ضمني له، غير معلن، لدى الكثير من المراجع الفقهية الشيعية. والحامل عليه أن فكرة ولاية الفقهاء، ونهوض الفقهاء بوظائف الإمام ـ كلاً أو بعضاً ـ في «عصر الغيبة» (خاصة في الوظائف الحسبية)، لم تحل المشكلة للفقه الشيعي أمام سلطة جائرة منع جورها الفقهاء من أداء دورهم، وخاصة بعد انهيار التسوية بينهم وبين العائلة القاجارية الحاكمة منذ نهاية القرن التاسع عشر. فكانت الدعوة إلى الدستور ـ بما هي دعوة إلى تقييد سلطات الحاكم ـ ملائمة لهم إلى حد ما، على الأقل بما يحد من بطش سلطة الجور، ويؤمِنّ لهم هامشاً للمشاركة السياسية في مجلس الشورى. ولدينا على ذلك **دليلان** على الأقل: **أولهما** أن المراجع الدينية الشيعية الإيرانية شاركت بفعالية وقوة في المعركة الدستورية، ولم تقف منها في أية لحظة موقفاً سلبياً. **وثانيهما** أن كتاب النائيني استقبل

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

بحفاوة في الوسط الفقهي الشيعي وقرَّظه اثنان من أعظم المراجع الدينية الشيعية في العصر الحديث: آية الله العظمى الآخوند الخراساني، وآية الله الشيخ المازندراني. وفي ظننا أن التقريظ ذاك في مرتبة الإجازة الفقهية للنص؛ وهي إجازة غير ممكنة إلا باتفاق مَنْ أثنى على ما أثنى.

نعم، لقد قدَّمت رسالة النائيني مخرجاً فكرياً للمأزق الفقهي الشيعي. ولكن، يخيل لنا أنها لم تكتف فقط بإخراج هذا الفقه من أزمته في «عصر الغيبة»، بل هي أخرجت الفقهاء برمتهم من الغيبة!

بقي ـ هنا ـ سؤال يفرض نفسه على القارىء في موضوعات رسالة النائيني: هل حصلت تلك الثورة الفكرية، التي أنجزها صاحب الرسالة، من داخل العقل الفقهي الشيعي أم من خارجه؛ بمعنى، هل كان لها **مقدمات** في التراث الفقهي ـ السياسي الشيعي أم أنها تبلورت **من خارج** منظومته النظرية؟

سبق لنا الإلماح إلى أن التراث الفقهي الشيعي لم يعدم وجود لحظات واقعية فيه: لحظات جرى فيها الخروج الجزئي من «ميثولوجيا الإمامة»[٦٣] إلى ممارسة واقعية أكبر في التعاطي مع المسألة السياسية، من خلال تجويز التعامل مع السلطة الغصبية، أو من خلال شرعنة سلطتها بواسطة «الإذن» الفقهي. ولسنا نشك في أن النائيني استفاد عظيم استفادة من هذه السوابق ليبني عليها (مقدار استفادته من انخراط الفقهاء في المعركة الدستورية). غير أن النظام المفاهيمي والقاموس السياسي اللذين استعملهما في الرسالة، ونوع الإشكالية التي تناولها، تقطع ـ جميعها ـ بأن الرجل عثر في معارف غير المسلمين على بعض ضالته مما لم تسعفه به مدونته التقليدية.

نعم، لا دليل في حوزتنا نثبت به حصول شكل ما من أشكال المعرفة بالفكر الأوروبي لدى النائيني، يشبه أو يقارب ما كان للطهطاوي والتونسي والأفغاني وعبده والكواكبي، على تفاوت؛ غير أنه في وسعنا ـ على الأقل ـ أن نأخذ في الحسبان إشاراته إلى السبق الأوروبي في تطوير النظام السياسي ـ على مقتضى مبادىء شريعتنا الإسلامية كما يقول[٦٤] ـ باعتبارها إشارات

---

(٦٣) التعبير للأستاذ محمد عابد الجابري في: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ٢٨٣ وما بعدها.

(٦٤) «لقد انطلق غيرنا في مضمار التقدم الإنساني، وحصلوا على الرفعة والنفوذ في العالم، بما أخذوه من السياسات الإسلامية، وما رتبوه على أصولها من الفروع الصحيحة، وما توفر لديهم من جودة الاستنباط وحسن التفريع، فوصلوا إلى هذه النتائج الباهرة التي نشاهد اليوم مظاهرها عندهم. وعلى النقيض من هذا حال المسلمين الذين رجعوا القهقرى. واليوم وبعد اللتيا والتي، وبعد أن عاد إلينا شيء =

دالة على اعتنائه بالتجربة السياسية الليبرالية في أوروبا إن لم تكن دالة على معرفة ما بالنظام الفكري الذي أسَّس لها. ربما كان النائيني مقتنعاً فعلاً بأن النظام الديمقراطي الأوروبي الحديث يستوحي مبادئه من الإسلام وأصوله؛ وربما كان ذلك حامله على القول باستغراب ـ مخاطباً خصوم الشورى: «بدل أن نقول عن الشورى الوطنية العامة، التي يطبقها الغربيون ﴿**هذه بضاعتنا ردت إلينا**﴾[٦٥]، نصِمُها ـ مكابرة وعناداً ـ بمخالفة الإسلام»[٦٦]؛ لكن الذي لا شك فيه أنه يعرف أن هذه «الشورى» ليست في ديار الإسلام، بل في ديار الأوروبيين، وأنها صنعت لهؤلاء «الرفعة والنفوذ في العالم»، و ـ بالتالي ـ لا مناص من تعلمها منهم ولو على سبيل تعزية النفس بالقول إنها بضاعتنا نستعيدها!

لم نكن في السياق السابق بصدد التأريخ للفقه السياسي الشيعي، ولا بصدد البحث عن جذور فكرة الإمامة فيه وتأثيرها في الفكر السياسي الشيعي الحديث، فليس ذلك مما يقع في صلب موضوعنا؛ بل كنا معنيين ـ أساساً ـ بتحليل لحظة فكرية إصلاحية حديثة، في الدائرة الفكرية الشيعية، هي التي مثلتها أطروحات النائيني حول المسألة الدستورية في مطلع القرن العشرين. ولعل مما يؤسف له أنها كانت لحظة يتيمة، في السياق الفكري الشيعي الحديث، فلم يكن ثمة ما يزامنها، كما لم يكن لها ما قبلها، ولا ما بعدها[٦٧] في الدفاع عن الفكرة الدستورية، وعن موضوعة الدولة الوطنية.

= من الوعي، صرنا نأخذ مما عند الآخرين الذين سبقونا إلى الأخذ بأحكام ديننا ومقتضياته...». انظر: النائيني، المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٦٥) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٦٥.

(٦٦) النائيني، المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٦٧) أتى «ما بعدها» متأخراً ـ في الخمسينيات والستينيات ـ مع الأفكار الراديكالية الحديثة والشعبوية لعلي شريعتي في إيران...

الفصـــل الـــرابـــع

من الدولة الوطنية إلى دولة الخلافة: تجديد السياسة الشرعية

ـ «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا».

الماوردي

ـ «مسألة الخلافة كانت مسكوتاً عنها، فجعلها الانقلاب التركي... أم المسائل التي يُبحث فيها».

رشيد رضا

مقـدمـة

ستحمل عشرينيات القرن العشرين جديداً على صعيد وعي مسألة الدولة والسلطة في الفكر الإسلامي الحديث: ففيما ستشهد فكرة الدولة الوطنية عنفواناً مع التيار الليبرالي في مصر، خاصة في كتابات لطفي السيد، ستعرف ـ بالتوازي ـ اضمحلالاً وضموراً على صعيد الخطاب الإسلامي من ضمن تراجع إجمالي ستعيشه الإصلاحية الإسلامية ككل: فكرة ورموزاً وجمهوراً! ولعل تجدد فكرة الخلافة، ومعها تجدُّد موضوعات السياسات الشرعية، كان في جملة ـ بل في قلب ـ ذلك الجديد الذي حملته الفترة تلك. وقد أتى التجدد ذاك يحدث قطيعة حادة مع تراث الإصلاحية الإسلامية في هذا الميدان، ويدخل المسألة السياسية إلى دهاليز فكرية لا تتبينَّ في أنفاقها آفاق!

ليس في هذا القول مبالغة أو تزيُّد. ذلك أن الانتقال من موضوعة الدولة الوطنية إلى موضوعة الخلافة ليس تفصيلاً عادياً في السيرة الذاتية للفكر

الإسلامي السياسي الحديث، ولا مجرد استبدال مفاهيمي تجريبي ووظيفي: إنه ـ بالأحرى ـ انقلابٌ نظري وإشكالي يعيد صياغة المسألة السياسية في ذلك الفكر على نحو مختلف تماماً عما استقرَّت عليه في القرن التاسع عشر. والمفارقة الداعية إلى الاستغراب أن الذي قاد ذلك الانقلاب على فكر الإصلاحية، وعلى فكر الدولة الوطنية، هو أحد رجالات تلك الإصلاحية المتأخرين! نعني: السيد محمد رشيد رضا، تلميذ الشيخ محمد عبده، وزميله الأقرب في معركة الإصلاح والتجديد!

قدَّم ذلك الانقلاب الفكري نفسه في صورة تراجع عن الإشكالية الإصلاحية في مسألة الدولة (الوطنية) نحو تبني إشكالية الخلافة، وكان كتاب رشيد رضا: **الخلافة أو الإمامة العظمى**، النص التأسيسي والمرجعي الذي ساقها ونظَّر لها. وهو صدر في ظروف سياسية حرجة كان لها الأثر الأعظم في تحديد طبيعته وفي وسمه بما وسم به من فرادة وخصوصية في بابه. لكن الانقلاب ذاك شمل ـ إلى جانب الفكرة ـ مصادر التفكير أيضاً! هكذا جاءت نصوص رشيد رضا ما بعد الإصلاحية تسجل تحولاً على صعيد مرجعياتها نحو الأخذ بمبادىء وقواعد كان الفكر الإصلاحي ـ وكان فكر رشيد رضا في إطاره ـ قد تخطاها[1].

عدَّ رشيد رضا في جملة الإصلاحيين النهضويين، ومن جيلهم المتأخر: جيل الكواكبي وقاسم أمين. وكان من أقرب تلامذة محمد عبده إلى الإمام حينما أسس مجلته: **المنار** في العام ١٨٩٩. وظل وفيّاً للفكرة الإصلاحية حتى بعد رحيل الشيخ محمد عبده في العام ١٩٠٥. إذ دافع عن الحياة الدستورية والديمقراطية في الدولة العثمانية، بعد عزل السلطان عبد الحميد الثاني

---

(١) يعلق رضوان السيد على ذلك الانقلاب قائلاً: «كان السيد محمد رشيد رضا من الاصلاحيين الذين انحازوا للسلفية في النصف الثاني من العقد الثاني من هذا القرن. وقتها اكتشف ابن تيمية ثم الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وانصرف للعناية بالسُّنة، والرجوع إليها في اجتهاداته الفقهية. وما سمى نهجه هذا تأصيلاً، وما كان ذلك واضحاً عنده. لكن مما له دلالته أن يكون هو قد اعتنى في الفترة هذه بكتاب **الاعتصام** للفقيه المالكي الكبير: الشاطبي، في حين عُني شيخه محمد عبده بكتاب الشاطبي الآخر: **الموافقات**. ففي **الموافقات** يركز الشاطبي على موضوعة مقاصد الشريعة، في حين يركز في **الاعتصام** على مبحث الهوية الذاتية والخاصة للمؤمن، وضرورة التمايز عن المشركين وأهل الكتاب على حد سواء. والشيء نفسه يقوم به ابن تيمية في كتابه المعروف **اقتضاء الصراط المستقيم** الذي عُني به السيد رشيد رضا أيضاً». انظر: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٤٢.

وصعود «الاتحاد والترقي» إلى السلطة[٢]؛ وساند الاتحاديين قبل أن يهاجمهم في ما بعد مثلما ساند تيار اللامركزية ضد الانفصال[٣]، ووقف مع مصطفى كمال (أتاتورك) في مشروعه السياسي قبل أن ينقلب على ذلك كله، منكفئاً إلى فكرة الخلافة، مستعيداً موضوعاتها النظرية التقليدية على نحو ما عبرت فيه عن نفسها في أدبيات «السياسية الشرعية».

ما الذي حصل حتى أمكن لمثل هذا الانقلاب على الإصلاحية، وعلى فكرة الدولة الوطنية، أن يكون؟

أولاً: في أسباب العودة إلى فكرة الخلافة

أمامنا طائفة من الأسباب تفسر تلك الانكفاءة إلى فكرة الخلافة في فكر رشيد رضا، بعضها شرعي، وبعضها الآخر سياسي، وإن كان في حكم المتعذر ـ أحياناً ـ التمييز بينهما أو الفصل، لشدة احتياج السياسي إلى شرعية الدين، ولشدة احتياج الشرعي إلى مبرر السياسة:

١ ـ في الأسباب الشرعية

يدافع رشيد رضا، مثل أي فقيه، عن نظام الخلافة ـ أو الإمامة ـ بحسبانه واجباً دينياً فيقول: «أجمع سلف الأمة، وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى على أن نصب الإمام أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعاً»[٤]. وهو في هذا يردد ما سبق أن نوّه به فقهاء السياسة

(٢) دافع رشيد رضا عن «الاتحاد والترقي» في إحدى مقالاته في مجلة **المنار** قائلاً: «يجب أن يكون الأساس الذي نبني عليه في حاضرنا ومستقبلنا الإخلاص لدولتنا والاتحاد بالترك وسائر العناصر العثمانية ما دامت هذه العناصر متحدة بالدولة مخلصة لها، وأن نكون الآن من أشد الأعوان لجمعية الاتحاد والترقي على بث روح الدستور في جميع الطبقات، ورقباء على الحكومة في سيرها وأعمالها حتى ترسخ فيها الديمقراطية». انظر: ««المنار»، مج ١١، ج ١٢ (كانون الثاني/يناير ١٩٠٩)،» في: محمد رشيد رضا، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ١٧٢.

(٣) على الرغم من أن رشيد رضا كان مؤمناً بأن من «مصلحة العرب السياسية أن يكون لهم دولة مستقلة» باعتبار العرب «أمة من أقدم أمم الأرض وأعرقها في الاستقلال»، وعلى الرغم من إيمانه الشديد بأنه «بالدولة العربية تحيا لغة القرآن، وتحيا بحياتها شريعة الإسلام...»، إلا أنه إذ رأى الهدف «متعذراً أو متعسراً»، ظل مدافعاً عن وحدة الدولة العثمانية «التي لم يبق للمسلمين دولة غيرها»، محملاً «جمعية الأغرار المغرورين (جمعية الاتحاد والترقي)» مسؤولية هدم هذه الدولة. انظر: ««المنار»، مج ٢٠، ج ١ (تموز/يوليو ١٩١٧)،» في: المصدر نفسه، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٤) محمد رشيد رضا، «**الخلافة أو الإمامة العظمى**،» في: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، رشيد رضا ـ علي عبد الرازق ـ عبد الرحمن الشهبندر: دراسة ونصوص**، دراسة =

الشرعية المؤسسون مثل أبي الحسن الماوردي وتقي الدين بن تيمية، وهم ينظرون لنظام الخلافة. فالماوردي، مثلاً إذ يقرر أن «الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة، وحاط به الملة، وفوَّض إليه السياسة»[(٥)]، وأن «**الإمامة موضوعة لخلافة النبوة** في حراسة الدين وسياسة الدنيا»، ينتهي إلى القول إن «**عقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع**...»[(٦)]. وهو عين ما يقرره ابن تيمية حين يكتب «إن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها»[(٧)].

لا يضيف رشيد رضا جديداً في باب التعريف بضرورة الإمامة للدين والدنيا، وإلزامية نصب الإمام على المسلمين. لعل الفارق بينه وبين سابقيه من فقهاء الخلافة، مثل الماوردي والغزالي وابن تيمية وابن القيم الجوزية، أن هؤلاء تحدثوا عن إمامة قائمة: إمامة الأمر الواقع، أكانت في صورة خلافة جامعة موحدة، كما في حالة الماوردي، أم في صورة خلافة منقسمة إلى مراكز ودول منفصلة عن بعضها: كما في حالة الغزالي وابن تيمية وتلامذته؛ فيما انصرف حديث رشيد رضا عن الإمامة والخلافة إلى التبشير بمنصب لا وجود له في الواقع، ولا يجوز احتساب الخليفة العثماني في عداد من يستحقه أو يمثله! لذلك كان خطاب الماوردي، ومن حذا من الفقهاء حذوه، خطاباً «وضعانياً» ووصفياً، فيما ظل خطاب رشيد رضا معيارياً ودعوياً. نعم، عاش رشيد رضا في كنف خلافة عثمانية، وطيلة حقبة آخر خلفائها «الفعليين»: السلطان عبد الحميد الثاني؛ بل إنه نظَّر لـ «خلافة الضرورة»، على الرغم من صوريتها وعدم استيفائها شروط الخلافة، كما سنرى، غير أن علاقته الفكرية بالخلافة تلك غير قابلة للمطابقة أو المماهاة مع علاقة فقهاء السياسة الشرعية، في العصر الإسلامي الوسيط، بالخلافة على ذلك العهد.

إن فهم خطاب رضا في الخلافة ممتنع من دون الانتباه إلى ذلك الشعور الضاغط لديه بالفراغ السياسي الشرعي القائم نتيجة غياب منصب الخلافة في

= وتقديم وجيه كوثراني، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٥٤.

(٥) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [١٩٩؟])، ص ٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥.

(٧) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ص ١٣٧.

البلاد الإسلامية الحديثة: ما خلا وجودها الإسمي الصوري. وإذا كان ذلك يفسر عدم حسرته على خلع السلطان عبد الحميد الثاني ـ بوصفه خليفة صورياً ـ وتأييده للدستور ولحكم الاتحاديين («الاتحاد والترقي») في الدولة العثمانية، فإنه يفسر سبب انقلابه على هؤلاء في ما بعد، واتهامهم بالضلوع في سياسات تمزيق وحدة السلطنة؛ ذلك أن «الوحدة الإسلامية» لا تقل أهمية لديه عن وجود نظام الخلافة، بل إن النظام هذا ليس يكتسب قيمته إلا من كونه الوعاء السياسي الذي يحفظ للأمة والجماعة وحدتها[٨]. ويزيد من حدة ذلك الضغط عليه أن المسلمين يفتقرون إلى مرجعية موحدة لهم: حتى في صيغتها الفكرية والدينية على نحو ما حاولت الحركة الإصلاحية أن تعبر عنها في شكل فاشل، يعود فشله إلى مقاومة الإصلاح لا إلى الإصلاح ذاته.

نستأذن في عرض سائر هذه الأسباب في سوق نص طويل جامع، أجمل فيه رشيد رضا مختلف العناصر والمبررات الحاملة على وجوب ما أسماه بـ «إحياء منصب الخلافة» يقول[٩]:

«العالم الإسلامي في غمة من أمر دينه وأحكام شريعته، تتنازع أهواء حكامه المختلفي الأديان والمآرب، وآراء علمائه ومرشديه المختلفي المذاهب والمشارب، ومساورة أعدائه في دينه ودنياه، وليس له مصدر هداية عامة متفق عليها فيرجع إليها فيما عمي عليه. وكلما ظهر فيه مصلح هبَّ أهل الأهواء المفسدون يصدون عنه، ويطعنون في دينه وعلمه[١٠]، ولا علاج لهذه المفاسد والضلالات إلا إحياء منصب الإمامة، وإقامة الإمام الحق المستجمع للشروط الشرعية...، فإنه هو الذي يذعن كل مسلم لوجوب طاعته في ما يصدر عنه من أمور الإصلاح العامة بقدر الاستطاعة... فإذا لم تكن الإمامة كذلك، كان حكم الشرع فيها أنها سلطة تغلب، ولا تجب طاعة المتغلب شرعاً ولو في ما وافق الشرع إلا على من هو متغلب عليهم. فقد كان السلطان عبد الحميد يدّعي الخلافة، لما لم يكن مستجمعاً لشروطها ولا قائماً بواجباتها: لم يكن مسلمو الأفغان واليمن ونجد والمغرب الأقصى يؤمنون

---

(٨) يمثل رشيد رضا ـ هنا ـ نقطة التقاطع بين الاصلاحيين: بين خطاب الوحدة الإسلامية عند الأفغاني وخطاب الدستور والنظام المدني عند محمد عبده والكواكبي.

(٩) رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص ١٢١.

(١٠) إشارة ضمنية منه إلى أستاذه الشيخ محمد عبده.

بصحة خلافته، ولا يعتقدون وجوب طاعته. . . بل لم يكن أهل مصر الذين كانوا تحت سيادته السياسية معترفين بخلافته. . . وإنما اعترافهم كان صورياً معنوياً يتوكؤون عليه في مقاومة السيطرة البريطانية عليهم. . .».

ثمة في هذا النص ـ إذاً ـ عنصران يحملان على «إحياء» منصب الخلافة، في نظر رشيد رضا، هما: غياب مرجع ديني إليه تكون أوبة المسلمين في شؤون دينهم ودنياهم، وصورية الخليفة (العثماني) القائم وعدم استجابته لهذه الحاجة: ما خلا الاستناد الاضطراري إلى إطاره الشكلي لكف عدوان السيطرة الأجنبية. ومع أن مثل هذه المبررات يبدو أقرب ما يكون إلى الأسباب السياسية منه إلى الأسباب الشرعية، إلا أن أساسه الديني ثابت لا لبس فيه: وجوب إقامة نظام الإمامة على ما تقتضيه أحكام الشرع. وإذا كانت وظيفة العامل السياسي ـ هنا ـ تأكيدية وحافزة لرفع درجة الاحتفال بالجانب الشرعي في الموضوع، فما حضوره المتشابك مع العامل الشرعي إلا تعبير عن ذلك التداخل الماهوي بين السياسي والديني الذي نوَّهنا به قبلاً.

على أن هذه الملاحظة ليست مبرراً للاعتقاد بأن الأسباب السياسية لإحياء فكرة الخلافة، وتجديد العمل بموضوعات السياسة الشرعية، مندغمة في الأسباب الشرعية اندغام فرع في أصل، أو تابعة لها تبعية معلول لعلَّة؛ ذلك أنها تستقل لنفسها بشخصيتها؛ بل هي تكاد تكون الرافعة التي قامت عليها الأسباب الشرعية نفسها!

٢ ـ في الأسباب السياسية

لم تخرج فكرة الخلافة، في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، من عدم، ولا هي أتت عفواً، بل كانت لها «أسباب نزول»، والأسباب تلك سياسية في المقام الأول، أنتجتها تطورات ومستجدات طرأت على مشهد السياسة والسلطة في البلاد الإسلامية، وداخل إطار الدولة العثمانية على نحو خاص. وحين كتب رشيد رضا أن «مسألة الخلافة كانت مسكوتاً عنها، فجعلها الانقلاب التركي الجديد أهم المسائل التي يبحث فيها»[١١]، كان يعترف عملياً بحقيقة أن ضغط العامل السياسي هو الذي أيقظ الاهتجاس الديني بمسألة الخلافة ناقلاً إياها من منطقة المسكوت عنه إلى منطقة النظر

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٩٢.

والجدل. يقول في معرض تفسيره لأسباب تحريره كتاب **الخلافة أو الإمامة العظمى**[١٢]:

«لقد كانت الخلافة والسلطنة فتنة للناس في المسلمين[١٣] كما كانت حكومة الملوك فتنة لهم في سائر الأمم والملل. وكانت هذه المسألة نائمة فأيقظتها الأحداث الطارئة في هذه الأيام، إذ أسقط الترك دولة آل عثمان، وأسسوا من أنقاضها فيهم دولة جمهورية بشكل جديد، من أصوله أنهم لا يقبلون أن يكون في حكومتهم الجديدة سلطة لفرد من الأفراد لا باسم خليفة ولا باسم سلطان، وانهم قد فصلوا بين الدين والسياسة فصلاً تاماً؛ ولكنهم سموا أحد أفراد أسرة السلاطين السابقين، خليفة روحياً لجميع المسلمين، وحصروا هذه الخلافة في هذه الأسرة... ، لذلك كثر خوض الجرائد في مسألة الخلافة وأحكامها، فكثر الخلط والخبط فيها[١٤]، ولبس الحق بالباطل، فرأينا من الواجب علينا أن نبين أحكام شريعتنا فيها بالتفصيل الذي يقتضيه المقام، ليعرف الحق من الباطل».

يشير النص إلى سياقه السياسي في **مواضع ثلاثة** منه يقع فيها تعيين الأحداث الكبرى الحاملة على تأليف الكتاب[١٥]. **أول** تلك «الأحداث الطارئة» إلغاء السلطنة العثمانية وفصلها عن الخلافة؛ وهو إلغاء صدر بموجب قرار اتخذته الجمعية الوطنية في تركيا، بتاريخ ٤ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٢٢، بناء على اقتراح تقدم به مصطفى كمال يقضي بإلغاء مركز السلطان، والإبقاء على منصب الخلافة على أن يجري حصره في نطاق المسائل الدينية[١٦]. **وثاني**

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٣) يشبه قوله هنا قول أبي الحسن الأشعري: «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين... اختلافهم في الإمامة». انظر: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩)، ص ٣٩.

(١٤) هذا أيضاً ما ذهب إليه باحث معاصر ملاحظاً أنه «كلما مضى المأثور الإسلامي قدماً في إنشاء نظرية السلطة والخلافة، تفاقمت البلبلة السياسية واستفحلت لتحطم في نهاية المطاف وحدة جماعة المؤمنين...». انظر: جورج قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٢)، ص ٢١٧.

(١٥) من المفيد التنبيه إلى أن محمد رشيد رضا بدأ في تأليف كتابه **الخلافة أو الإمامة العظمى** في العام ١٩٢٢ في شكل مباحث متسلسلة في مجلته **المنار**؛ أي قبل أن يُقدم مصطفى كمال على إلغاء الخلافة بعامين.

(١٦) لم يكن ذلك من كمال أتاتورك سوى حيلة للحفاظ على تأييد الجمهور المسلم، والعلماء، له في معركته من أجل إلغاء مفاعيل «معاهدة سيفر» التي فُرضت على السلطان محمد السادس في غشت عام =

تلك الأحداث قيام نظام جمهوري علماني يفصل الدين عن السياسة فصلاً كاملاً، على نحو لا عهد للمسلمين به. أما **ثالثها**، فهو تحويل منصب الخلافة إلى منصب صوري رمزي، وتولية أحد أفراد أسرة آل عثمان ـ المطعون في خلافتهم ـ عليه!

الأحداث الثلاثة ليست تفاصيل عادية في المشهد السياسي العثماني آنئذ. إنها ـ بالأحرى ـ انقلاب هائل في مجرى تطور الدولة العثمانية وسائر البلاد الإسلامية التي تقع في حوزتها. فليس غير ذي معنى ـ بالنسبة إلى فقيه مثل رشيد رضا ـ أن يجري إلغاء السلطنة وإقامة نظام جمهوري علماني، وتحويل منصب الخلافة إلى منصب صوري! نعم، ليس من شك في أن فصل الخلافة عن السلطنة «لا يعني بالنسبة لرشيد رضا استدعاءً لموقف يقوم على الدفاع عن السلطان العاجز الذي لا تنطبق أحكام الإمامة عليه»[١٧]؛ ثم ليس من شك ـ أيضاً ـ في أن رشيد رضا ظل يراهن على مصطفى كمال (وطبعاً قبل إقدام هذا الأخير على إلغاء الخلافة نفسها في العام ١٩٢٤)؛ وظل يأمل في عودته إلى الإسلام الذي بدا له وكأنه ضعيف الصلة به[١٨]. ناهيك عن أنه كان يستطيع أن يفهم الأسباب التي دعت كثيراً من العلماء المسلمين إلى تأييد هذه الخلافة الصورية[١٩]، أو «خلافة الضرورة» كما كان يدعوها. ومع ذلك كله،

= ١٩٢٠، والتي تنازل بموجبها عن إزمير والدردنيل لليونان، وقبل فيها بمبدأ قيام دولة أرمينية في شرق الأناضول وحكم ذاتي للأكراد، وتحويل البوسفور إلى منطقة منزوعة السلاح. كما أن مصطفى كمال كان في حاجة إلى دعم المسلمين له ليكسب المعركة السياسية في «مؤتمر لوزان»، عام ١٩٢٣. وهو ما كسبه حين أقرت «معاهدة لوزان» بسيادة تركيا على كامل أراضيها الحالية على النحو الذي جعل منها، كما يقول برنار لويس، «الدولة الوحيدة التي انهزمت وفرضت شروطها على المنتصرين»! انظر: Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford Paperbacks; no. 135, 2nd ed. (London: Oxford University Press, 1968), pp. 249-250.

(١٧) **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، رشيد رضا ـ علي عبد الرازق ـ عبد الرحمن الشهبندر: دراسة ونصوص**، ص ١٨.

(١٨) يقول عنه رشيد رضا: «مصطفى كمال باشا ذكي فصيح، ولكنه غير أصولي ولا فقيه، وهو يفتي في أمثال هذه المسائل الدينية [يقصد في المسائل المتصلة بعلاقة الدين بالسياسة ـ المؤلف]، بما أوتي من الجرأة العسكرية، والإذلال بزعامته السياسية. فيقبل منه العوام، ولا يتجرأ عليه الفقهاء...».

(١٩) «باحثت كثيراً من خواص المصريين المعممين وغير المعممين في هذه المسألة، فألفيتهم متفقين على أن القصد من تأييد الخلافة الجديدة التي ابتدعتها حكومة أنقرة الجمهورية في الآستانة تخذيل الدولة البريطانية في دسائسها التي ترمي إلى جعل هذا المنصب الإسلامي الرفيع آلة في يدها فيما كانت تسعى إليه من اصطناع الملك حسين في مكة والسلطان وحيد الدين في الآستانة وما آل إليه سعيها من الجمع بينهما بعد تهريب الثاني إلى مالطة. ولم يقصد أحد من المصريين بتأييد الخليفة الجديد بالتهنئة ولا المبايعة أن يكون =

لم يكن سهلاً عليه أن يجترع قرار فصل الدين عن السياسة والدولة؛ بل ما كان ليرى فيه سوى انتصار «الملاحدة المتفرنجين» على المسلمين[٢٠] في معركة بدأت قبل إلغاء السلطنة، ومنذ حكم «الاتحاد والترقي».

لم يتحسَّر رشيد رضا على فصل الخلافة عن السلطنة، لأنه لم يكن يرى في السلطان خليفة. غير أن ذلك الفصل دعاه إلى إعادة طرح مسألة الخلافة من منظور شرعي مخافة أن تتحول ـ بعد الفصل ـ إلى وعاء رمزي خال من أي مضمون. ومع أنه ليس مؤكداً لدينا أن رشيد رضا توجس خيفة من إجراءات مصطفى كمال ـ وهو يكتب كتابه ـ ومن احتمال إقدامه على إلغاء منصب الخلافة نفسه، إلا أن ما كتبه في **الخلافة أو الإمامة العظمى** عن موانع جَعْل مركز الخلافة في الحجاز[٢١]، أو عن موانع ومرجحات إقامته في تركيا[٢٢]، أو دعوته إلى قيام «حزب الإصلاح» واقتراحه نموذجاً عليه لإقراره ووضعه لنظام الخلافة[٢٣]...، كل ذلك يشير إلى مقدار ما كانت عليه نظرته إلى تلك التطورات السياسية الجارية من احتراز، ومقدار ما كان جاهزاً لاستقباله من احتمالات.

تلك كانت جملة الأسباب الشرعية والسياسية التي حملت رشيد رضا على تأليف **الخلافة أو الإمامة العظمى**، وعلى تأسيس إشكالية الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر على أنقاض إشكالية الدولة الوطنية التي أرستها الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر. لكن بناء المسألة السياسية على

= له على بلادهم حق إمام المسلمين الأعظم على الأمة من كون حكومتهم تابعة له وخاضعة لسلطانه فيما يرى فيه المصلحة من نصب أمرائها وحكامها وعزلهم، وجباية المال، وأخذ الجند للجهاد، ولا غير ذلك من وظائف الخلافة التي ذكرها علماء الإسلام... وهذا كما ترى غرض سياسي فائدته سلبية والباعث عليه الشعور الإسلامي العام الذي ولده الضغط الأجنبي... وهو لا يتوقف على وجود الخلافة الصحيحة ولا الإمام الحق والجماعة، بل هو من قبيل المظاهرة السياسية للزعيم السياسي (سعد باشا زغلول) بل دونها قوة. لأجل هذا لا يبالون بما كانت شروط هذه الخلافة وأعمالها، ومثلهم في ذلك سائر مسلمي أفريقية وأمثالهم...». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٩٦.

(٢٠) «إن ملاحدة المتفرنجين يعتقدون أن الدين لا يتفق في هذا العصر مع السياسة والعلم والحضارة، وأن الدولة التي تتقيد بالدين تقيداً فعلياً لا يمكن أن تعز وتقوى وتساوي الدول العزيزة... ورأي أكثرهم أنه يجب أن تكون الحكومة غير دينية...». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٥.

موضوعة الخلافة **ليس مجرد استبدال مفاهيمي شكلي مرادف؛ بل هو انتقال من منظومة نظرية إلى منظومة أخرى: من منظومة المفاهيم السياسية الليبرالية الحديثة، المناسبة لإشكالية الدولة الوطنية**، على نحو ما تمثلها الإصلاحيون وعبروا عنها في تآليفهم، **إلى منظومة السياسة الشرعية**: المناسبة لفكرة الخلافة، على مثال ما عبَّر عنها السيد محمد رشيد رضا.

ثانياً: في تجديد السياسة الشرعية

أطلَّت موضوعات السياسة الشرعية مجدداً، مع رشيد رضا، في الظروف السياسية المعلومة التي أعادت طرح قضية الخلافة على النظر الفقهي الإسلامي. لا يعني ذلك في شيء أن انقطاعاً حصل في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي التقليدي، الآخذ بمنظومة السياسة الشرعية، خلال حقبة الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر، إذ ظل هذا الفكر متواصل الحلقات، متجدداً، لدى الفقهاء وفي المراكز الدينية التقليدية كالأزهر والقرويين والزيتونة. غير أن هذا الفكر لم يكن معنياً كبير عناية بالمسألة السياسية، ولا كانت الدولة من هواجسه. وإذا كانت هناك من قيمة لرشيد رضا في هذا السياق، ففي أنه أعاد وصل العلاقة بين هذا الفكر وبين مسألة الدولة، وأنه فعل ذلك خارجاً من رحم تراث فكري راكم الكثير من المعطيات في مجال المسألة السياسية.

نعني بالسياسة الشرعية جملة المفاهيم السياسية التقليدية التي فكَّر بواسطتها الفقهاء في المسألة السياسية ومجال الحكم في الإسلام، وجملة التصورات التي أنتجوها حول طبيعة الحكم (الخلافة أو الإمامة)، وكيفية تنصيب الإمام، ومن يعقد له، وما يجب عليه أن يحتازه من صفات تتحقق بها شرائط الأهلية للولاية... الخ[٢٤]. وقد زخرت الثقافة الفقهية الإسلامية الكلاسيكية الوسطى بتراث هائل من الإنتاج الفكري، في هذا الباب، لعل أهمه ما خلفه أبو الحسن الماوردي من كتابات، خاصة كتابه المرجعي: **الأحكام السلطانية** الذي كان أول بيان فكري إسلامي ينتقل بمسألة الدولة من الكلام

(٢٤) قدمنا تعريفاً وصفياً للسياسة الشرعية. لكن الفقهاء لا يكتفون بمثل هذا التعيين، بل ينظرون إليها من زاوية قيمية تقيم الربط بين هذه المنظومة وبين الشريعة. يكتب داعية إسلامي معاصر بهذا المعنى أن: «السياسة الشرعية في اصطلاح أئمتنا هي التصرف في الشؤون العامة، شؤون الحكم والإدارة والقضاء بما لا يصطدم مع الشريعة». انظر: عبد السلام ياسين، **المنهاج النبوي: تربية وتنظيماً وزحفاً**، ص ٢٣.

إلى الفقه[٢٥]، مخضعاً إياها لتقعيد نظري ستظل له سلطة مرجعية على سائر التأليف اللاحق في هذا الموضوع. وهي مرجعية لم يغير منها أن الكثير من معطيات فقه الخلافة عند الماوردي لم يقم على مقتضى النصوص الشرعية، بل على قاعدة حقائق الواقع السياسي[٢٦] أيضاً.

ولعل مما يثير انتباه قارىء نصوص رشيد رضا، الآخذة بموضوعات السياسة الشرعية: خاصة كتابه **الخلافة أو الإمامة العظمى**، أنها كثيرة الانتهال من أفكار الماوردي قليلة الاستشهاد به! بل إن نصوص هذا الأخير تكاد لا تذكر أمام نصوص المتأخرين مثل ابن القيم الجوزية! ولا يناظر هذه المفارقة في الحدة سوى اهتمامه الشديد بابن تيمية وكتابه **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، على الرغم من أن هذا لم يلق بالاً لمسألة الخلافة[٢٧]! في كل حال، عادت نصوص الفقهاء (الماوردي، والغزالي، وابن تيمية، وابن القيم، والقرافي، والتفتازاني. . .) إلى الحياة مع رشيد رضا، لتمارس سلطتها المعرفية مجدداً في مسألة كاد ـ بعد الحقبة الإصلاحية ـ يطويها النسيان!

لا يفعل رشيد رضا ـ في الخلافة أو الإمامة العظمى ـ سوى أنه يستعيد موضوعات من سبقه في معنى الخلافة وشروطها وطريقة انعقادها. و(هو) ما كان له ـ في كل حال ـ سوى أن يستعيد ذلك بسبب طبيعة المسألة التي

---

(٢٥) يقول سعيد بنسعيد العلوي في هذا الشأن: «إن الماوردي يمثل في تاريخ التفكير السياسي في الإسلام مرحلة متميزة. . . في تاريخ الإسلام كله سؤال واحد وثابت نسبياً، هو ذلك الذي يتعلق بالتنظيم السياسي في الإسلام، وبطبيعة الحكم المناسب لذلك التنظيم، أي بمعنى الدولة الإسلامية بصفة مجملة. مرحلة الماوردي متميزة عن المراحل السابقة عليها لأن البحث السياسي عرف مع الفكرة الأشعري. . . تحولاً انتقل. . . بموجبه من الجدل إلى التشريع، أي من الكلام إلى الفقه». انظر: سعيد بنسعيد العلوي، **دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي**، سلسلة الأطروحات والرسائل؛ ٦ (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، [د.ت.])، ص ١٥٧.

(٢٦) «إن التشريع للدولة الإسلامية، الإشكالية الأساسية عنده، لم يتخذ من المقتضيات النظرية للشريعة الإسلامية وحدها منطلقاً له، وإنما كان يسعى باستمرار لتحقيق نوع من التوافق بين تلك المقتضيات النظرية ـ وخاصة عندما لا تكون واضحة بما فيه الكفاية ـ وبين الواقع السياسي. . .». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٧) يلاحظ عبدالله العروي ذلك بحق حين يكتب: «لنفتح كتاب ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، فأول ما يلفت نظرنا هو أن المؤلف لا يتكلم عن الخلافة بقدر ما يهتم بشيء واحد هو تطبيق الشرع. يعني بالدولة الإسلامية دولة الشرع ولا شيء سواها. إن الفقيه وهو، بالتعريف، من يتوق إلى تطبيق الشرع على الواقع، لا يرجع في أحكامه إلى آماله بل إلى الظروف المحيطة به. لذلك يتكلم كثيراً عن الشريعة وقليلاً عن الخلافة». انظر: عبدالله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ١٠١.

اختارها، والتي ليس يناسبها سوى نوع من المعرفة بلغ فيه الفقهاء حد الإفاضات والنوافل! إن في منظومة السياسة الشرعية ـ كما في خطاب رشيد رضا الفقهي السياسي ـ مفاهيم مفتاحية يمتنع وعي المنظومة تلك بغير إدراك وضعها النظري الاعتباري في النظرية السياسية التقليدية، التي أحياها تلميذ محمد عبده: نظرية الخلافة. ولعل في صدارة هذه المفاهيم المفتاحية: الخلافة (أو الإمامة)، وشروط الولاية، ثم أهل الحل والعقد.

١ ـ في معنى الخلافة

كان الماوردي قد سبق غيره إلى تعريف الإمامة (أو الخلافة) بأنها: «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»(٢٨). وعلى المنوال نفسه، نسج اللاحقون في سائر أعصر الفقه السياسي الإسلامي وفي جملته مجدد أمر السياسة الشرعية: رشيد رضا، الذي يعرِّفها في ترادف معانيها بالقول: «الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا»(٢٩). وإذا كان مفهوم الخلافة غير منفصل عن مفهوم النبوة، بحسبانها «خلافة للنبوة»، فإن هذه الخلافة ذات طابع سياسي ـ ديني مزدوج من واقع ازدواج الزمني والديني في النبوة نفسها. وعليه، فإن الخليفة، أو الإمام، أو أمير المؤمنين، هو نائب عن النبي الذي هو نائب عن الله(٣٠). وهذا ما يفسر كيف حصل التداخل في التداول الإسلامي الوسيط بين خليفة الله وخليفة رسول الله ﷺ(٣١)! لا تعني الإمامة لدى رشيد رضا ـ ومراجعه الفقهية السنية ـ ما تعنيه في الفقه الشيعي، إذ الإمام ـ في مفهومه ـ ليس معصوماً(٣٢)، وهو

---

(٢٨) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٥.

(٢٩) رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص ٥٣.

(٣٠) يقول ابن تيمية: «إن الخلق عباد الله، والولاة نواب الله على عباده». انظر: ابن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ١٩.

(٣١) انظر: Louis Gardet, *La Cité musulmane: Vie sociale et politique* (Paris: Vrin, 1961), p. 181; رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٥ ـ ٢٦، والماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ١٧.

(٣٢) «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بالكتاب والسنة... ثم هو مطاع ما دام على المحجة، ونهج الكتاب والسنة...». انظر: رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص ١٣٨.

ليس شيئاً آخر غير الخليفة بالمعنى الذي يقرره الفقه السياسي السني. فالأصل - هنا - الخلافة، بمعنى الاستخلاف[٣٣]، أما الإمامة فوصف إضافي لها[٣٤]. ويستفاد من ذلك أن نظام الخلافة - وإن كان مستمداً من مقتضيات الشريعة[٣٥] - نظام سياسي مدني[٣٦]، أو قل يقرره المسلمون عن طريق «أهل الحل والعقد»، وبواسطة عقد البيعة.

يكرر رشيد رضا ما قرره الفقهاء في شأن نصب الإمام أو الخليفة. فإذ ينطلق مما أجمع عليه أهل السنة من أن «نصب الخليفة فرض كفاية، وأن المطالب به أهل الحل والعقد في الأمة»[٣٧]، وإذ يقرر أن ذلك النصب واجب بمقتضى أحكام الشرع[٣٨]، من دون أن يقدم - شأن أسلافه - سنداً يبرر به القول بوجوبه[٣٩]! يستعيد، أيضاً الموضوعات التقليدية في السياسة الشرعية

(٣٣) يقول رضوان السيد في تعريف معنى الخلافة: «يقوم تصوّر المسلمين الأوائل... لسلطتهم وفتوحاتهم ومشروعيتها على أنهم أمة النبي المستخلف على النبوة بعد أن نزعت من بني اسرائيل، والمستخلف في الأرض المنزوعة من الفرس والروم... فالله مالك الملك، يؤتي الملك من يشاء، وينزع الملك ممن يشاء... وهذا - فيما يبدو - معنى تسمية المسلمين لسلطتهم الأولى بعد وفاة النبي (ﷺ) خلافة». انظر: السيد، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٣٤) يقول ابن خلدون «أما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به، ولهذا يُقال الإمامة الكبرى. وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته فيقال خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله». انظر: ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦)، ص ١٨٥. إلى ذلك المعنى - أيضاً - يذهب داعية إسلامي معاصر حين يكتب: «الإمام في العرف الاسلامي هو «الخليفة الذي يحكم الأمة نيابة عن رسول الله (ﷺ) في إقامة الدين وسياسة الدنيا به». انظر: يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨)، ص ٤٨.

(٣٥) لم نقل أنه مستمد من النصوص، لأن النصوص لا تنطق بشيء في هذا الباب. إن أكثرها علاقة بالموضوع غير صريح لفظاً، وهو الذي اعتمده كثيرون - على رأسهم الماوردي وابن تيمية - للتنظير لمسألة الخلافة (الأول) أو التنظير لمسألة إحكام نصوص الشريعة في باب ولاية أمر الناس. ولعل أهم تلك النصوص المستند إليها الآيتان ٥٨ و٥٩ من سورة النساء **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً. يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ [القرآن الكريم،** «سورة النساء،» الآيتان ٥٨ - ٥٩].

(٣٦) رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص ١٢٤.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣٩) لا يجد ابن خلدون - مثلاً - مثل هذا المبرر سوى في أفعال الصحابة حين يكتب: «إن نصب الإمام واجب قد عُرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله (ﷺ) عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم. وكذا في كل عصر من بعد =

حول كيفية النصب (= البيعة)، وحول من يجوز لهم اختيار الخليفة (أهل الحل والعقد أو «أهل الاختيار» كما يسميهم الماوردي)، على نحو يبدو فيه وكأنه محض صدى متأخر لما أفاض فيه الأقدمون! نقف على ذلك أكثر حينما يعرج على موضوع مواصفات الخليفة، وما يشترط أن تتحقق فيه من شرائط لتقلد منصب الخلافة، ثم على موضوع البيعة وكيف تنعقد.

يحدد رشيد رضا الشروط المعتبرة في من هو أهل للخلافة، فيقول[٤٠]: «اتفق محققو العلماء على أنه لا يجوز أن يبايع بالخلافة إلا من كان مستجمعاً لما ذكروه من شرائطها وخاصة العدالة والكفاءة والقرشية». وهو ما ذهب إليه الماوردي بتوسع[٤١]، وابن خلدون بترتيب آخر (أدمج عناصر في أخرى)[٤٢]. ولكن إذا كان الفقهاء قد اعتبروا شرط القرشية في الخلافة مسألة خلافية، فإن رشيد رضا احتسبها في عداد الشرائط التي من دونها تسقط شرعية الخلافة، أو تدخل مسألتها في «حكم الضرورات» التي تراعى فيها أوضاعها حين وضع الأحكام الخاصة بها.

الشيء نفسه يقال عن البيعة أو المبايعة[٤٣]، بوصفها العقد أو الصيغة التي تجري بها التولية: تولية الإمام أو الخليفة. إذ لا يخرج تعريف رضا لها[٤٤] عن تعريف الفقهاء؛ بل هو لا يكاد يختلف عن الماوردي في إمكانية أن يبايع من عهد له بالخلافة من غير اختيار أهل الحل والعقد، على أن يستجمع المشمول بالعهد والاستخلاف سائر شروط الخلافة[٤٥]، مستدلاً على ذلك باستخلاف أبي بكر الصديق لعمر بن الخطاب. . . ! في كل حال، ثمة مفصل نظري وسياسي في السياسة الشرعية، وفي نظرية الخلافة: عند رشيد رضا كما عند أسلافه من الفقهاء، وهذا المفصل هو: أهل الحل والعقد. فمن يكون هؤلاء في منظومة الخلافة؟

= ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام». انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٨٦.

(٤٠) رضا، المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٤١) قارن: الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٦ و١٨.

(٤٢) انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ص ١٨٧.

(٤٣) انظر في معنى البيعة كعقد: Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*, textes à l'appui (Paris: Maspéro, 1980), p. 73, et Gardet, *La Cité musulmane: Vie sociale et politique*, p. 181.

(٤٤) رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٤٥) قارن: المصدر نفسه، ص ٧١، والماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ١١.

٢ ـ في مفهوم أهل الحلّ والعقد

في سائر النصوص المنتسبة إلى منظومة السياسة الشرعية، حظي الاهتمام بـ «أهل الحل والعقد» باعتبار خاص مرده إلى الوظيفة السياسية، والدينية، الاستراتيجية التي يحتلونها في مجال تشكيل الدولة والنظام السياسي في الإسلام. وإذا كان أبو الحسن الماوردي أفضل من ترجم لدورهم، ورسم له الأطر والتخوم، فإن من أعقبه من الفقهاء لم يفعل أكثر من إلقاء الضوء على زوايا تفصيلية لذلك الدور دون كبير جهد في تطوير المفهوم[٤٦].

يحاول رشيد رضا ـ المتشبّع بمنظور الفقهاء التقليديين ـ أن يحدث بعض التوسيع في معنى «أهل الحل والعقد»، من خلال إخضاعه لتسييس وظيفي، حين يعرِّف هؤلاء بأنهم «سراة الأمة وزعماؤها ورؤساؤها»، وحين يعتبر أن صلاح الأمة وصلاح حكامها من صلاح هذه الفئة[٤٧]. لكنه إذ يعتبرهم ـ هم الجماعة المخاطبة قرآنياً بالأحكام، والمأمور بطاعتها المزدوجة: طاعتها لـ «أولي الأمر» وطاعة الجمهور لها، والمكلفة شرعاً «بتنفيذ الأمر ومراقبة المنفذ»[٤٨]، يلاحظ بأسى ـ تقصير علماء المسلمين في النهوض بهذا الدور، وبهذا التكليف، من دون أن ينسى مقارنة علماء أهل السنة ـ المقصرين ـ بما بلغه مجتهدو علماء الشيعة، خاصة في مضمار الزعامة السياسية لأهل المذهب[٤٩].

لعل مشكلة رشيد رضا في هذا الباب مزدوجة: فهو من جهة يتصور نموذجاً لأهل الحل والعقد لم يعد ممكناً وجوده: نموذج علماء الدين القادرين على ممارسة الاحتساب على السلطان، ونصبه وعزله بمقتضى الأحكام الشرعية. لكنه يتصور ـ من جهة أخرى ـ دوراً سياسياً واجتماعياً لهذه الفئة ما عاد من مشمولاتها بسبب نشوء طبقة سياسية جديدة احتكرت ذلك الدور! إن رشيد رضا موزع بين مثال الغزالي وابن تيمية من جهة، وبين نموذج سعد

---

(٤٦) نستثني ـ بالطبع ـ محاولة الإصلاحيين، في القرن التاسع عشر، لتطوير المفهوم من خلال المماهاة بين معنى «أهل الحل والعقد» ومعنى «نواب الأمة». لكنها محاولة نشأت ـ كما نعرف ـ خارج إطار منظومة السياسة الشرعية، الأمر الذي لا يسوغ معه حسبانها في عداد التنمية الذاتية للمفهوم من داخل إطاره النظري المرجعي.

(٤٧) رضا، المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٩٠.

زغلول ومصطفى كمال من جهة أخرى! والمشكلة أن التطابق بين الكاريزما الدينية والكاريزما السياسية ما عاد ممكناً: فلا الغزالي يمكن أن يكون سعد زغلول، ولا مصطفى كمال يمكن أن يكون ابن تيمية. إن الانفصال بين المثالين واقع عنيد: ربما كان في وسع جمال الدين الأفغاني، أساساً، أو محمد عبده[٥٠] أيضاً، جسر الفجوة بين المثالين؛ بل ربما كان في شخصية رشيد رضا نفسه ما يسعف بإمكانية قيام جَمْع ومصالحة بينهما، وعلى النحو الذي يتحالف فيه ـ ويتآلف ـ الفقيه والمناضلُ لتأسيس معنى جديد لـ «أهل الحل والعقد»... ، غير أن ذلك يبقى ـ في النهاية ـ في عداد الاستثناء الذي لا ينقض القاعدة: والقاعدة ـ هنا ـ هي الشرخ العميق في جسم «أهل الحل والعقد» بين العلم والعمل!

يدرك رشيد رضا مقدار ما يواجه فكرة الخلافة من صعوبات في الاستقبال والتحقيق. ومع ذلك، يبدي إصراراً شديداً على الدفاع عنها على ما في أوضاعها من تدهور. نعم، كان دفاعه ـ في المقام الأول ـ دفاعاً عن مبدأ اعتبره شرعياً وواجباً: إقامة الخلافة ونصب الإمام بمبايعة أهل الحل والعقد له. غير أن الوجه السياسي في ذلك الدفاع لم يكن مما يصعب بيانه: حاجة المسلمين ـ في نهاية الربع الأول من القرن العشرين ـ إلى الخلافة إطاراً جامعاً وتوحيدياً لهم، وخاصة بعد زحف الاستعمار على ديارهم، وأخذها واحدة واحدة! وبعد أن لاحت في الأفق نذر الإجهاز على منصب الخلافة ذاته في امتداد نتائج فصل السلطنة عن الخلافة.

غير أن مشكلة ذلك الدفاع السياسي عن الخلافة وعن ضرورتها الشرعية يمكن أن يكون دفاعاً دينياً ناجحاً، كما كان أمره مع رشيد رضا، لكنه لا يستطيع أن يكون في النهاية ـ وبسبب ملابسات الأمر الواقع ـ إلا دفاعاً عن نظام خلافة قائم ليست له من الشرائط الدينية ما بها يتجاوز صوريته ويرتفع إلى نصاب الشرعية الدينية! وهكذا لا تعود من وظيفة للدين والسند الديني إلا إسباغ الشرعية على خلافة غير مشروعة!

---

(٥٠) يعترف بذلك محمد رشيد رضا بوضوح حين يكتب: «لقد وصل الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى إلى مقام الزعامة في هذه الأمة ومرتبة أهل الحل والعقد في الأمور الدينية والدنيوية من سياسية وغيرها، بل قارب أن يكون زعيم الأمة الإسلامية كلها، ولكن بالقوة لا بالفعل...». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٠.

هل هو النفق المغلق أو الطريق المسدود في نظرية الخلافة عند رشيد رضا؟ قطعاً لا: إنه المدخل إلى تأسيسها (= النظرية) على مقتضى الموازنة الضرورية بين الواجب (= الديني) والممكن (= السياسي)، والمدخل إلى إعادة وعيها لا بصفتها مقالة فقهية في الخلافة، بل بصفتها **مقاربة سياسية** (واقعية) لتلك الخلافة. والحقيقة أن فهم هذه المسألة لا يتبين إلا متى عرجنا على فكرة خلافة الضرورة في أطروحة رشيد رضا، لأنها البؤرة التي تنعقد فيها عناصر المنزع السياسي الواقعي - حتى لا نقول البراغماتي - في تفكيره السياسي.

ثالثاً: خلافة الضرورة، ضرورة الخلافة

حين لا تتوافر للخلافة الشرائط الشرعية التي تكون بها خلافة، لا تسقط، بل تقام على مقتضى الواجب والضرورة ثم يسعى إلى استجماع ما ليس متوفراً من شروطها. نقرأ في **الخلافة أو الإمامة العظمى**: «اتفق محققو العلماء على أنه لا يجوز أن يبايع بالخلافة إلا من كان مستجمعاً لما ذكروه من شرائطها وخاصة العدالة والكفاءة والقرشية، **فإذا تعذر وجود بعض الشرائط تدخل المسألة في حكم الضرورات، والضرورات تقدر بقدرها**، فيكون الواجب حينئذ مبايعة من كان مستجمعاً **لأكثر الشرائط** من أهلها، مع الاجتهاد والسعي لاستجماعها كلها»[٥١].

وإذ يشير **رشيد رضا** إلى حالة خلفاء بني أمية وبني العباس، الذين حصلت لهم الطاعة من العلماء والجمهور على الرغم من عدم استيفائهم شرطيْ العلم والعدالة، وإلى ما هو معتمد عند الحنفية من أن «إمامتهم صحيحة مطلقاً لأن العلم والعدالة عندهم ليست من شروط الانعقاد»[٥٢]، يذهب إلى التمييز بين نوعين من «خلافة الاضطرار»: بين تلك التي تحصل بمقتضى مبايعة أهل الحل والعقد لخليفة الضرورة، وبين تلك التي تنشأ عن «التغلب»، فيقول: «والفرق بين هذه الخلافة (= خلافة التغلب: المؤلف) وما قبلها بعد كون كل منهما جائزاً للضرورة أن الأولى صدرت عن أهل الحل والعقد باختيارهم لمن هو أمثل الفاقدين لبعض الشرائط...، وأما الثانية فصاحبها هو المعتدي على الخلافة بقوة العصبية لا باختيار أهل الحل

(٥١) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٧٣.

والعقد...»[٥٣]. كلاهما يقع في حكم الاضطرار لفقدانه بعض الشرائط، غير أن الناجم عن سلطانهما مختلف: فالطاعة للأول تحصل اختياراً، أما في الثاني فتكون اضطراراً.

وليس في هذا التمييز ـ داخل خلافة الاضطرار ـ ما يستفاد منه أن رشيد رضا يطعن في شرعية الخلافة التي تحصل بالعصبية والتغلب ـ والمقصود بها خلافة آل عثمان ـ فهو لا ينزع عنها الشرعية على ما فيها من شذوذ، بل يلتمس لها أحكامها بالقول «إن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى»[٥٤]. ها هنا يعيد رضا العمل بقاعدة درج عليها الفقهاء طويلاً ـ وطيلة عصور الدولة في الإسلام ـ هي التماس الشرعية للسلطان السياسي كائناً ما كان نصاب الشرعية الدينية لديه، مخافة أن يكون الفراغ السياسي الناجم عن غياب الدولة مدعاة إلى الفتنة[٥٥]: وهي أشد من القتل في المخيال الإسلامي.

أليس في هذا التجويز لسلطة الضرورة أبلغ التعبير عن المنزع السياسي الواقعي؟

لا نشك في ذلك. غير أن الفقيه ـ القابع في وجدان وفي عقل رشيد رضا ـ لا يريد لهذه الواقعية أن تذهل عن الواجب الشرعي، لذلك تراه يساجل ضد من جوّزوا تعدد الإمامة بحكم الضرورة، مستنداً في ذلك إلى ما قرّره الماوردي في هذا الشأن[٥٦]، معتبراً أن وحدة الإمامة ثابتة إسلامياً باعتبار أن «أصل الشرع أن يكون رئيس الحكومة وهو الإمام واحداً، وذلك لأن «أمر الحكومة أولى من كل أمر عام له شعب كثيرة بأن تكون له جهة وحدة يضبط بها النظام وتتقى الفوضى...»[٥٧]. وليس يغير من هذه الحقيقة أن رضا يدرك جيداً أن «وحدة الإمامة تتبع وحدة الأمة»، وأن هذه تعرضت لتمزيق «العصبية المذهبية» و«الجنسية»[٥٨]؛ أو أن احتلال بلاد المسلمين لم يساعد على وحدة الأمة

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٥٥) انظر: Hichem Djaït, *La Grande discorde: Religion et politique dans l'islam des origines*, bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1989), p. 151.

(٥٦) «وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما، لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد وإن شذ قوم فجوزوه». انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٧.

(٥٧) رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص ٨١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٨٤.

«التي تتوقف عليها الإمامة»[٥٩]. . . الخ، ذلك أن خلافة الضرورة العثمانية ـ القائمة على التغلب ـ لم تكن خلافة حقيقية موحدة لسائر المسلمين، و ـ بالتالي ـ لا مبرر للمطالبة بعودتها. كما أن الخلافة التي أحدثتها «حكومة أنقرة» بعد إلغاء السلطنة ليست واضحة الطبيعة حتى كتابة كتابه[٦٠]!

نتأدى من هذا السياق إلى استنتاج رئيس في معرض تحليل منطق الخطاب الفقهي ـ السياسي عند رشيد رضا: إن الدعوة إلى الخلافة بوصفها ضرورة شرعية إسلامية تتسع لإمكان الاستدراك والمراعاة وأحكام الاضطرار، ومن ذلك أنها لا تجد إمكانية الاعتراف بنوع من الخلافة غير مستوف سائر شرائط الشرعية، من جنس ما سماه بـ «خلافة الضرورة» أو «خلافة الاضطرار». غير أن هذا الإمكان (الواقعي) ليس مرسلاً عند رشيد رضا، وأحكامه غير ثابتة بل مؤقتة. إنه متوقف على موافقة الشرع؛ ومن دون ذلك، لا شيء يجوِّزه أو يسوّغ أمره. وبعبارة أخرى، إن ما يبدو من واقعية سياسية في تفكير رشيد رضا، ليس ـ في حقيقة أمره ـ أكثر من إباحة فقهية لما يقع ـ عند علماء الدين ـ في باب «الرحمة» و«العفو» كما في باب الضرورة، و ـ بالتالي ـ فلا يمكن مقاربته بمفردات السياسة والفكر السياسي!

حظي السيد محمد رشيد رضا لدى خصومه بقدر وافر من النقد والمؤاخذة على عودته بالفكر السياسي الإسلامي إلى قيود السياسة الشرعية؛ فيما تمتع بمديح مَنْ عَدوُّهُ صوت الإسلام الجهير في عصر تراجع خطاب الشرع. لقد وصفه يوسف القرضاوي مثلاً بأنه أقرب إلى ضوابط الشرع من عبده والأفغاني[٦١]؛ وهو ما ذهب إليه ـ بشكل آخر ـ برتراند بادي[٦٢]، مثلما ظلت كتابات «الصحوة» الإسلامية المعاصرة تحيل إليه كأحد أهم

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٦٠) يقول عن هذه الخلافة بلغة قاطعة: «. . . إن كانت خلافة روحية لا سلطان لها في سياسة الأمة وحكومتها، فهي غير الإمامة التي بينّا أحكامها». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٦١) «الشيخ محمد عبده كان أقرب إلى الانضباط بمحكمات الشرع من شيخه الأفغاني بحكم ثقافته الأزهرية المتعمقة. . . والسيد محمد رشيد رضا كان أقرب إلى الانضباط بمحكمات الشرع من شيخه الأستاذ الإمام، بما له من سعة إطلاع على كتب السنة والآثار، وإنتاج المدرسة السلفية، التي يمثلها الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. . .». انظر: يوسف القرضاوي، **من أجل صحوة إسلامية راشدة** (الدار البيضاء: دار المعرفة، [د.ت.])، ص ٤١.

(٦٢) «إن خطاب رشيد رضا، بمعنى ما، هو الأقل التباساً. . .، ما دام لم يتضمن، مثل سائر الإحيائيين الآخرين، إحالة إلى النماذج الغربية». انظر: Bertrand Badie, *Les Deux états: Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*, l'espace du politique ([Paris]: Fayard, 1986), p. 99.

مراجعها الفكرية الحديثة. وإذا كانت لمساهمة رشيد رضا الفكرية من أهمية، خاصة في مجال مقاربة المسألة السياسية في الإسلام، ففي كونها نبَّهت إلى قوة المقاومة التي تبديها المنظومة السياسية التقليدية في مواجهة الفكرة الحديثة حول الدولة والسلطة والمجال السياسي! وهي حقيقة ستبدأ في الجهر بنفسها ـ وعلى أوسع نطاق ـ في الهزيع الأخير من عشرينيات القرن العشرين...

سمات ثلاث تطبع خطاب رشيد رضا في المسألة السياسية، وفي موضوعة دولة الخلافة على نحو خاص:

أول تلك السمات أنه خطاب **تكراري أو استرجاعي**. فهو لم يضف جديداً إلى منظومة مفاهيم السياسة الشرعية التقليدية، بل استعاد معطياتها استعادة تكاد تكون حرفية. وقد يقال هنا إن الطابع الشرعي لهذه المنظومة منعه من الاجتهاد والإضافة داخلها؛ وهذا قول مردود، ذلك أن هذه المنظومة ليست نصوصاً من الكتاب والحديث بل من وضع فقهاء من أمثال الماوردي وابن تيمية وابن القيم، وبالتالي فباب التعديل فيها مفتوح متى استقر رأي المشتغل بمفاهيمها على الاجتهاد قصد التطوير والتجديد والتكييف. وآي ذلك أن مفكري «الصحوة» ـ منذ مطالع ثلاثينيات القرن العشرين ـ تجاهلوا الماوردي وفكرة الخلافة، والمفاهيم الخاصة بها، دون أن يطعن ذلك في إسلامية خطابهم!

وثاني السمات تلك أنه خطاب **قطع مع القراءة الإصلاحية الإسلامية للمفاهيم السياسية الشرعية** (البيعة، أهل الحل والعقد، الشورى...)، وهي القراءة التي حاول من خلالها النهضويون إكساب تلك المفاهيم دلالات تنسجم وطبيعة السياسة والنظام السياسي الحديثين، وتحويلها من مفاهيم مغلقة إلى مفاهيم منفتحة على الاغتناء بمعاني جديدة. ولم تكن قطيعة رضا مع التأويل الإصلاحي ذاك إلا عودة بتلك المفاهيم إلى دلالاتها التقليدية ـ التي حددها لها الفقهاء ـ بل والنظر إلى تلك الدلالات نظرة عقائدية غير وظيفية وغير قابلة لأي تعديل أو تحيين.

أما **ثالث** تلك السمات، فهو أنه آل إلى خطاب تأسيسي لما سيلحقه ويبني عليه. إذ إن العودة بالدولة والمجال السياسي إلى نظرية الخلافة **مهد التربة لاستنبات فكرة سياسية جديدة**، في الوعي الإسلامي المعاصر، هي فكرة: الدولة الإسلامية، التي ستشهد صياغتها النظرية في نصوص حسن البنا ومفكري حركة «الإخوان المسلمين»: في مصر، ابتداء، ثم في سائر

البلاد العربية تباعاً. إذ لولا اللحظة الفكرية التي مثلها رشيد رضا وفكرة الخلافة ـ ما كان يسيراً على فكرة الدولة الإسلامية أن تشهد ميلادها السهل؛ فالرجل ـ رشيد رضا نعني ـ كان بمثابة الحجة العلمية الكبرى التي احتج بها من احتج للانتقال إلى الدفاع عن فكرته الجديدة[٦٣].

لعل المفارقة الأساس في فكر رشيد رضا السياسي، ودفاعه الفقهي والايديولوجي المستميت عن الخلافة، أن نتائج جهده الفكري لم تكن لمصلحة فكرة الخلافة، فقد ظلت هذه معلقة على المجهول وفكرة انتقالية بغير مرجع معاصر ولا هدف مستبين! إذ لا أحد بعده تابع الموضوع، بالهمة الدينية نفسها، والعدة العلمية نفسها، ما خلا نصوصاً سجالية دفاعاً عنها، بل قل هجوماً على ناقديها (وعلى رأسهم علي عبد الرازق)! وعلى ذلك، لم تكن من وظيفة لمساهمة رشيد رضا ـ في حساب الواقع والنتائج ـ سوى **إنجاز قطيعة مع الفكر الإسلامي الإصلاحي**، وفتح أوسع الأبواب أمام ميلاد الفكر الإسلامي «الصحوي»: فكر «الإخوان المسلمين» ومن انتسل من نسلهم!

---

(٦٣) لم يكن حسن البنا يخفي تتلمذه الفكري لرشيد رضا وتأثره به. وهذا أصدق الدليل على القرابة الفكرية بينهما رغم «الاختلاف» بين موضوعة الخلافة وموضوعة الدولة الإسلامية.



الفصل الخامس

في نقد نظرية الخلافة

ـ «والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة».

علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»

أولاً: طوبى الخلافة: المأزق النظري والامتناع السياسي

ميّز عبد الرحمن بن خلدون بين **ثلاثة أنماط** من الحكم[1] هي: **الملك الطبيعي، والملك السياسي، والخلافة**؛ وعرَّف الخلافة بأنها: «حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها»[2]. وإذا كانت الفروق بينهما على صعيد القاعدة أو المبدأ اللذين يقوم عليهما كل منها هي ـ بحسب ابن خلدون ـ الفروق بين الشهوة (قوام الملك الطبيعي) والعقل (الملك السياسي) والشرع (الخلافة)، فإن الفارق بين الخلافة وبين النوعين الآخرين ـ على صعيد الهدف ـ أنها تسعى إلى تحقيق المصلحة الأخروية والدنيوية، بينما يسعى الملكان الطبيعي والسياسي إلى تحقيق المصلحة الدنيوية حصراً.

هذا التعريف الخلدوني هامٌ جداً، بل هو مفتاح لفهم مسألة الخلافة والقواعد التي عليها يقوم نظامها، نترك أمره إلى حين، ونتساءل مع عبد الله العروي عن مدى التماثل بين هذا الترتيب التقييمي (أو المعياري الأفضلي)

---

(١) سبق أن وقفنا على هذا التمييز في الفصل الأول من هذا الكتاب، ص ١٩.

(٢) ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦)، ص ١٨٥.

لأنظمة الحكم (ملك طبيعي، سياسة عقلية، خلافة)، وبين التتابع الزمني لها. يجيب العروي بالقول: «على مستوى التاريخ الكوني، هناك تماثل لا ينكر: لقد جاءت الخلافة بعد السياسة العقلية، وسبق هذه الحكم الطبيعي. لكن في وقائع الإسلام، هناك فرق وانقطاع، لأن العرب لم يعرفوا سياسة عقلية لأنهم لم يعرفوا مدنية حضرية قبل الإسلام. فالإسلام هو الذي حضّرهم؛ لذلك جاءت مرحلة الخلافة مباشرة بعد مرحلة الحكم الطبيعي... ثم لم تلبث أن اصطدمت مع السياسة العقلية، الفارسية بخاصة، فاختفت تحت ضرباتها لأسباب معروفة...»[٣].

لم تنتصر الخلافة على السياسة العقلية في الإسلام إذاً، بل هي انهزمت أمامها. ومع ذلك، نعني مع هذا التحول الذي حصل من الخلافة إلى «الملك العضوض»، في عبارة إسلامية متواترة، فإن «الدولة الإسلامية» - التي قامت على أنقاض الخلافة - لم تقطع تماماً مع مقتضى الخلافة (= الشرع)، ولا نُظِرَ إلى خلفائها - خارج إطار المذهب الإمامي - بوصفهم مارقين أو كفاراً[٤] (ما خلا في الكتابات الإسلامية المعاصرة)[٥]، بل ظلت قادرة - بحكم طبيعة تكوينها[٦] - على إكساب نفسها شرعية دينية، لا بالادعاء، بل بتطبيق الشرع أيضاً ولو في نطاق محدود. ذلك أنه «يتفق الجميع - يقول عبد الله العروي - على أن معالم الشرع كانت قائمة تحت حكم معاوية»[٧]، و - بالتالي - فالقطيعة بين الدولة الإسلامية القائمة - في العهد الأموي والعباسي - وبين

---

(٣) عبدالله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ٩٥.

(٤) يقول ابن خلدون: «ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية...، كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم وينزع إليه ملحد، وإنما اختلف اجتهادهم في الحق وسفه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه وإن كان المصيب عليّاً. فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل إنما قصد الحق وأخطأ». انظر: ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٥) كتابات الشيخ عبد السلام ياسين أفضل تمثيل لها في العقود الثلاثة الأخيرة.

(٦) يحدد عبدالله العروي هذا التكوين قائلاً: «إننا ندرك بداهة العناصر المكوّنة لما نسميه الدولة الإسلامية: الدهرية العربية، الأخلاقية الإسلامية، التنظيم الهرمي الآسيوي... والظاهر أن المؤرخين، القدامى والمحدثين، أحسوا بنفس الإحساس حين يتكلمون عن دولة الخلفاء الراشدين الإسلامية، والدولة الأموية العربية، والدولة العباسية الفارسية... عندما نتكلم اليوم عن الدولة الإسلامية نعني بالضرورة مركباً من العناصر الثلاثة: العربي والإسلامي والآسيوي». انظر: العروي، المصدر نفسه، ص ٩٢ - ٩٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

الخلافة لم تكن قائمة على هذا الصعيد: تطبيق الشرع.

تعيدنا هذه الملاحظة إلى النقطة التي انطلقنا منها، ونحن بصدد التعريف الخلدوني، وهي علاقة الخلافة بما دون ـ أو بما بعد ـ المصلحة الدنيوية، و ـ بالتالي ـ انفصالها عن الملك الطبيعي والسياسة العقلية بحسب مفردات القاموس الخلدوني، على هذا المستوى بالذات. ونحن نعيد ـ هنا ـ طرح السؤال عن الخلافة بطريقة أخرى: هل الخلافة هي النظام السياسي الذي يطبق الشرع ما دام أمرها قائماً «على مقتضى النظر الشرعي» كما يقول ابن خلدون؟ ولكن، مرَّ معنا القول إن أحداً لم يكن يجادل في تطبيق الشرع إبان حكم معاوية. ومع ذلك، ما سَمَّى أحدٌ حكمَه خلافةً. سوف يقال إن الدولة: دولة بني أمية، وبعدها دولة بني العباس، اغتصبت الخلافة، و ـ بالتالي ـ لا يجوز في حق ملوكها أن يقال عنهم إنهم خلفاء. ولكن، ماذا عن عمر بن عبد العزيز، ألم يعتبر خليفة ـ كما لاحظ العروي بحق ـ من دون سائر بني أمية، بل وصف بأنه «الخليفة الخامس» الذي استأنف سلسلة الخلافة الراشدة؟

يسعفنا العروي مجدداً بالجواب عن معنى الخلافة بعيداً عن فرضية التلازم بينها وبين تطبيق الشرع بالقول: «إن ما يفصل الملك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع بل الهدف المتوخى من ذلك التطبيق». أما الهدف الذي يقصده العروي ـ بل قل الذي يقصده القائلون بالخلافة ـ فهو تحقيق مقاصد الشريعة التي هي مكارم الأخلاق؛ وهي ترتبط بما يقع خارج المطالب الدنيوية المباشرة التي يجيب عنها الملك[٨].

لم تتحقق الخلافة بهذا المعنى، الذي حدده الفقهاء[٩]، إلا في حقبة

---

(٨) «لا يكفي أن نقول هدف الشرع هو المصلحة، حتى لو فهمنا منها مصلحة العموم، أي زيادة الخيرات وتقدم العلوم واستدامة السلم والأمن... أما الخلافة فهي الحكم الذي يهدف من وراء المصلحة الدنيوية المحققة إلى مقصد الشريعة، إلى ما يسميه الفقهاء وغيرهم مكارم الأخلاق، كما عبر عنه الرسول في حديث شريف. لا يكون الحكم خلافة إلا إذا نظر إلى ذاته كأداة في خدمة هدف أعلى، لا تكون الدولة خلافة إلا إذا جاوزت أهدافها الذاتية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٩) لابن تيمية في كتاب **السياسة الشرعية** عبارتان دالتان على هذا السياق: قوله إن «الواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله»، وقوله: «إذا كان المقصود بالسلطان والمال هو التقرب إلى الله... كان ذلك صلاح الدين والدنيا. وإن انفرد السلطان عن الدين، أو الدين عن السلطان، فسدت أحوال الناس». انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ص ١٣٩ و١٤١ على التوالي.

حكم الصحابة الأربعة (الخلفاء الراشدون). ولم يكن الحنين الإسلامي إلى هذه الحقبة المرجعية والمثالية إلا حنيناً إلى الخلافة وتشوفاً إلى استعادتها أو إلى إعادة إقامتها مجدداً. ومع أن فقهاء السلطان (الأموي والعباسي) أدركوا استحالة ذلك، وأنشأوا منظومة من السياسة توفق بين واجب الشرع وممكن السياسة، بين المثال (= الخلافة) والواقع (= الدولة السلطانية) هي: منظومة السياسة الشرعية، إلا أن طوبى الخلافة ظلت تتجدد، وتراود المخيال الفقهي والسياسي الإسلامي. وإذا كان الفقيه «لم يزل متشبثاً بطوبى الخلافة»، كما يقول عبد الله العروي، فقد «زاد عليها طوبى الإمامة الشرعية»[١٠]. والأدعى إلى الاستغراب أنه فعل ذلك ـ على نحو ما رأينا مع رشيد رضا ـ حينما كانت المسافة: مسافة السياسة والممكن، تتسع أكثر، وتجعل من الخلافة هدفاً بعيد المنال!

خطاب رشيد رضا، بهذا المعنى، خطاب طوباوي: ممتنع عن التحقق بسبب الفجوة الهائلة الفاصلة بين منطق الدولة، وبين منطق الخلافة. ربما خيل له أن مشكلة الخلافة تكمن في وجود سلطنة صورية تدعي تلك الخلافة، وأن حل هذه المشكلة وقف على إزاحة تلك السلطنة، ومعها إزاحة ذلك الادعاء. لكن حماسته لذلك سرعان ما ستخبو حين سيعاين كيف أن إلغاء السلطنة لم يكن من نتائجه سوى إلغاء الخلافة ذاتها[١١]؛ وأن إقامة الخلافة ليست تتوقف على إرادة أو قرار، بدليل فشل المؤتمر الديني الإسلامي (= المنعقد في أيار/مايو ١٩٢٦ للنظر في مسألة الخلافة بعد إلغائها وبعد بيان كبار العلماء في القاهرة القاضي بسقوط البيعة الشرعية عن الأمير عبد المجيد) في التوصل إلى قرار في موضوع الخلافة وتأجيل النظر في المسألة[١٢]. غير أن أهم عناصر

---

(١٠) العروي، المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(١١) في امتداد قرار مصطفى كمال و«حزب الشعب» إلغاء الخلافة ـ في ١٣ آذار/مارس ١٩٢٤ ـ أعلنت إجراءات استئصالية تركية إزاء الإسلام والجمهور المسلم في البلاد، ومنها: إلغاء «الكتاب» القرآني والتعليم الديني، وحل الطرق الصوفية وفرق الدراويش، ووقف العمل بالتقويم الهجري، وإلغاء الأوقاف الإسلامية وإلحاق أملاكها بالدولة، وإلغاء الحرف العربي واعتماد اللاتيني في كتابة اللغة التركية، واعتماد القوانين الأوروبية الحديثة بدل تلك المستمدة من الشريعة... الخ. للمزيد من التفاصيل، انظر: دزموند ستيورت، **تاريخ الشرق الأوسط الحديث: معبد جانوس،** نقله إلى العربية زهدي جار الله (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٤)، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(١٢) للمزيد من التفاصيل، انظر: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، رشيد رضا ـ علي عبد الرازق ـ عبد الرحمن الشهبندر: دراسة ونصوص،** دراسة وتقديم وجيه كوثراني، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٢١ ـ ٢٤.

الامتناع السياسي، التي جعلت من دعوته إلى الخلافة مجرد طوبى، هو تفكك العالم الإسلامي، في أعقاب الحرب العالمية الأولى ومعاهدة «سايكس بيكو» التي قضت بتجزئة المشرق إلى دويلات، كما في أعقاب سقوط ليبيا والمغرب ـ بعد مصر وتونس ـ في قبضة الاستعمار، وقيام دولة عربية منفصلة في الحجاز، وتفكك أوصال الجغرافيا السياسية لسائر بلاد المسلمين. . . الخ؛ الأمر الذي بات معه اللجوء إلى «الحل الشرعي»: الخلافة، فعلاً أقرب إلى سياسة الهروب إلى الأمام منه إلى أي شيء آخر!

وُجد ـ مع ذلك ـ من كان جاهزاً للرد على هذه النظرية/الطوبى رداً فكرياً ـ سجالياً من داخل المنظومة الفكرية الإسلامية نفسها. ومع أن هذا الرد لم يقصد مباشرة ـ وبالضرورة ـ أطروحة رشيد رضا، بل تناول المسألة في عموميتها، إلا أنه كان واضحاً ـ بالنسبة إلى المهتم بتاريخ الفكر ـ أن موضوعات رضا في الخلافة كانت في أساس ما حمل على مثل ذلك الرد النقدي. وليس دليلنا على ذلك توقيت الرد: الذي أعقب مباشرة صدور **الخلافة أو الإمامة العظمى**، فقط، بل ـ أيضاً ـ نوع القضايا والأفكار التي اتخذها ذلك الرد النقدي موضوعاً للمساجلة: وهي تلك التي عرض لها رشيد رضا في كتابه. ولعل أهم نص نقدي تصدى ـ لحظتئذ ـ لتفنيد ونسف نظرية الخلافة هو كتاب: **الإسلام وأصول الحكم**(١٣) للعالم الأزهري ـ المتمرد على المنظومة السياسية الشرعية ـ علي عبد الرازق.

ثانياً: خلافة بلا أصول شرعية: مقالة عبد الرازق

أربعة موضوعات نظرية أساسية تنتظم خطاب علي عبد الرازق في مسألة الخلافة، وتشكل الأطروحات النقدية الكبرى في: **الإسلام وأصول الحكم**؛ وتتعلق بطبيعة **السلطة المطلقة** التي يقوم عليها نظام الخلافة، **وبعدم جواز وشرعية** هذا النظام من وجهة نظر الإسلام، وبالقواعد التي تؤسسه (القوة المادية لا الرضا الطوعي)، ثم **بالطبيعة السياسية** للحكومة في الإسلام. وهي الموضوعات النقدية التي ما زالت تمثل حتى اليوم، وبعد انصرام ثلاثة أرباع القرن على صياغتها، سقفاً نقدياً لسائر محاولات السجال النظري ضد فكرة الوصل بين السياسي والديني، في الفكر الإسلامي المعاصر، التي تصدت لها أقلام مختلفة من تيارات ومشارب متباينة في الفكر العربي المعاصر.

(١٣) صدر الكتاب في العام ١٩٢٥ في مصر.

١ ـ السلطان المطلق أو «التعالي بالسياسة»[١٤]

يلاحظ علي عبد الرازق، في مستهل كتابه، أن معنى الخليفة عند المسلمين يجعل التماهي بينه وبين الرسول تماهياً مطلقاً[١٥]؛ إذ هو: «يقوم في منصبه مقام الرسول ﷺ...»، وهو «ينزل من أمته بمنزلة الرسول ﷺ من المؤمنين، له عليهم الولاية العامة، والطاعة التامة، والسلطان الشامل، وله حق القيام على دينهم، فيقيم فيهم حدوده، وينفذ شرائعه، وله بالأولى حق القيام على شؤون دنياهم أيضاً»[١٦]. ومتى كان الخليفة بهذه المواصفات، امتنع أمره على أي احتساب أو رقابة، فالمقام الذي يتبوأ ـ وهو رديف النبوة في الاختصاص ـ يجل ويعلو على مقامات من قد يخالون أن من حقهم حيازة الحق الشرعي في مساءلته، ومنهم ـ طبعاً ـ «أهل الحل والعقد»!

تنجم عن هذا التصور الإسلامي لمنصب الخليفة ـ في نظر عبد الرازق ـ نتائج ثلاث:

أولاها أن مقام الخلافة يصبح ـ في أعين المسلمين وفقهائهم ـ **مركزاً دينياً** وليس سياسياً فحسب. وإذا كان الباعث على ذلك ما جرى من مماثلة بين الولاية السياسية والولاية الدينية، في نصوص الفقهاء وفي التجربة التاريخية السياسية، فإن من أسبابه ـ أيضاً ـ إطلاق لقب خليفة رسول الله على الخليفة، الأمر الذي أحدث التباساً لدى المسلمين، «فخيل لهم أن الخلافة مركز ديني، وأن من ولي أمر المسلمين فقد حل منهم في المقام الذي كان يحله رسول الله ﷺ»[١٧].

وثانيتها أن الخليفة أصبح **سلطاناً مطلق الصلاحيات**، لا يحده ضابط ولا يردعه رادع، فـ «له وحده الأمر والنهي، وبيده وحده زمام الأمة، وتدبير ما جلَّ من شؤونها وما صغر. كل ولاية دونه فهي مستمدة منه، وكل وظيفة

---

(١٤) العبارة تعود لـ: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ٣٢١.

(١٥) يذهب الأستاذ الجابري، في تحليله للإيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة، إلى حد القول إن منزلة الخليفة تنتمي ـ في خطاب التعالي بالسياسة ـ إلى منزلة الله. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٠ ـ ٣٦٤.

(١٦) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨)، ص ١٣ ـ ١٤.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

تحته فهي مندرجة في سلطانه، وكل خطة دينية ودنيوية فهي متفرعة عن منصبه»[١٨].

وثالثتها أن هذه السلطة المطلقة التي يحتاز **غير قابلة لأي نوع من أنواع الاقتسام** أو إعادة التوزيع، بل أقصى ما يمكن أن يتبرَّع به على أهل السياسة هو **التفويض أو الوكالة عنه**، ذلك أن منصبه، بالمعاني التي أسبغت عليه، مرصودٌ للواحد الأحد الذي لا شريك له في أمره[١٩]. وهذا، بالذات، موطن **التأليه** في فكرة الخلافة التي قال بها فقهاء السلطان!

وإذ يبدي عبد الرازق استهجانه لهذا التصور الفقهي للخليفة، يبدي استغرابه لإحجام هؤلاء الفقهاء عن بيان حجة موقفهم التعظيمي للخلافة والخليفة، فيما كان «واجباً عليهم، إذ أفاضوا على الخليفة كل تلك القوة، ورفعوه إلى ذلك المقام، وخصوه بكل هذا السلطان، أن يذكروا لنا مصدر تلك القوة التي زعموها للخليفة، أنّى جاءته، ومن الذي حباه بها، وأفاضها عليه؟»[٢٠]. ولأنه يدرك أن جواباً عن مثل هذه الأسئلة غير موجود، بسبب إهمالهم البحث في مسألة كهذه، يعزو ذلك الغياب إلى خشيتهم من التعرض لـ «مقام الخلافة»[٢١]: المقام المنزَّه عن المساءلة!

لا ينتظر عبد الرازق مثل هذا الجواب، بل يبادر ـ هو ـ إلى مقاربة الموضوع من مدخله الرئيس: السؤال عن الموقف الشرعي من الخلافة، و ـ من خلاله ـ السؤال عن مدى ما تتمتع به نظرية الخلافة لدى الفقهاء من حجية. . .

٢ ـ الخلافة في معيار الشرع

ينطلق عبد الرازق من إجماع المسلمين ـ أو إجماع فقهائهم بالأحرى ـ على أن نصب الخليفة واجب، وأن تركه «إثم»، ليسجل مفارقة صارخة في نصوصهم، هي غياب الدليل الشرعي على ما ذهبوا إليه، واضطرارهم ـ تحت

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٩) و«ليس للخليفة شريك في ولايته، ولا لغيره ولاية على المسلمين، إلا ولاية مستمدة من مقام الخلافة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٩.

وطأة ذلك الفراغ النصي - إلى الاستعاضة عن ذلك الدليل بغيره من القواعد التي لا ترقى إلى درجة الحجية الشرعية التي يقدمها النص، من قبيل لجوئهم إلى الإجماع تارة، ومن قبيل التجائهم إلى «أقيسة المنطق وأحكام العقل»[٢٢] تارة أخرى.

يرفع شيخنا الأزهري المتمرد التحدي في وجه دعاة الخلافة وحماتها والذابين عن شرعيتها، حين يطالبهم بـ «الوثيقة» الشرعية: بالدليل النصي على صدق دعواهم، فيكتب بلغة واثقة ظافرة: «لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرضٌ من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم. ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به...»[٢٣]. هل ثمة من حجة في حوزة شيخنا أكثر من هذه: خلو النص القرآني من أية إشارة إلى مسألة أسبغت عليها الشرعية الدينية وارتفع بمقامها إلى حيث يضارع مقام النبوة؟

لا يكتفي عبد الرازق بهذه الحجة، يضيف إليها - وإلى رصيد التحدي - حجة أخرى هي غياب ذلك الدليل في السنة أيضاً. يكتب قاطعاً: «ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصدَّ لها، بل السنة كالقرآن أيضاً، تركتها ولم تتعرض لها. يدلك على هذا أن العلماء لم يستطيعوا أن يستدلوا في هذا الباب بشيء من الحديث، ولو وجدوا لهم في الحديث دليلاً لقدموه في الاستدلال على الإجماع»[٢٤].

لا علاقة للخلافة في شيء - في ما يرى عبد الرازق - بالإسلام وبالوجوب الشرعي. وكل ما أنتجه من نظَر وسوّغ لها باطل من وجهة نظر الدين؛ و - بالتالي - فإن لذلك الذي قيل عنها وظائف أخرى لا تنتمي إلى مجال الدعوة، بل هي على أوثق صلة بمجال المصلحة والمنفعة: مصلحة أولئك الذين يحتاجون إلى نظام الخلافة للانتفاع من عائدات موقعهم فيه[٢٥]. إن

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢٥) عبّر محمد عابد الجابري عن ذلك بوضوح حين عرض لموقف دعاة الخلافة من المفكرين المحدثين كاتباً: «عندما كان السلفي يطالب... بإحياء الخلافة الإسلامية على «حقيقتها» فلم يكن يفكر، ولا كان يرغب في قيام حكم من النمط الذي عرفته أوروبا في القرون الوسطى...، بل إن ما كان يدعو إليه هو استعادة ذلك النموذج الأمثل للحكم، في إطاره المرجعي، والذي يجسمه في خلافة عمر بن =

المسلمين في غير ما حاجة إلى هذه الخلافة؛ والذين منهم يدعون أن ضرورتها دينية، وأن عليها تتوقف «إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية»، يكذبهم الشرع، ويكذبهم الواقع التاريخي: إذ إن «الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً، أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك»[٢٦].

إن منطق النقد عند عبد الرازق لا يقول فقط إن هذه الخلافة على غير علاقة بالشرع، بل يذهب ـ منطلقاً من هذه المقدمة ـ إلى الاستنتاج أنها غير شرعية، وأنها في عداد ما دُسَّ في الإسلام باسم الإسلام فيما «الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزّ وقوة»[٢٧]. لا حاجة بنا ـ إذاً ـ إلى الخلافة، يقول عبد الرازق، لتنظيم شؤون الدنيا والدين. لا يكفيه ذلك، يذهب أبعد إلى القضاء بأقسى حكم يمكن أن ينزل في حقها: «... كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد...»[٢٨].

لا يعني نزع الشرعية عن الخلافة سوى العلم ببواطنها وبمجافاتها لقيم الإسلام وقواعده. وذلك ـ بالذات ـ ما صدق أمره على عبد الرازق: لم يقف عند حدود فك الارتباط بينها وبين الإسلام فحسب، بل ذهب إلى الكشف عن حقيقة التناقض الصارخ بين القواعد التي عليها يقوم صرحها وبين قيم الإسلام في مجال التنظيم السياسي، على الأقل من خلال التجربة النبوية إن لم يكن النص القرآني قد صرَّح بذلك.

= الخطاب، أي الحكم القائم على «الشورى والعدل». وإذن فما كان يريده السلفي هو ذلك النمط من الحكم الذي يكون له فيه، وبوصفه يمثل «الأغلبية»، مركز ونصيب، وذلك من خلال الشورى الإسلامية التي يعتبر نفسه، بطبيعة الحال، من أهلها، أي من «أهل الحل والعقد»». انظر: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: المركز الثقافي العربي؛ دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(٢٦) عبد الرازق، المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

٣ ـ البطش قوام الخلافة

كي تكون الخلافة شرعية، وأمينة في التعبير عن نظام قيم الإسلام، ينبغي أن تكون عادلة تنبذ الظلم والحيف والجور، وأن تقوم على مقتضى الرضا والقبول من «الجماعة»: معبَّراً عنهما باختيار «أهل الحل والعقد» والتزام مبدأ «الشورى» في ممارسة وظائف الولاية على المسلمين. ذلك ما يفترضه دعاة الخلافة وشيعتها، وذلك ـ أيضاً ـ ما ينكره عليهم الشيخ علي عبد الرازق أشد الإنكار! فهو إذ يذكر بمعنى الخلافة عند المسلمين، وبقولهم إنها «راجعة إلى اختيار أهل العقد والحل»، مستنداً في ذلك إلى تعريف ابن خلدون للإمامة من حيث هي «عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماماً للأمة، بعد التشاور بينهم»[٢٩]...، فإنه يعلق على ذلك ناقداً بالقول: «قد يكون معنى ذلك أن الخلافة تقوم عند المسلمين على أساس البيعة الاختيارية، وترتكز على رغبة أهل العقد والحل من المسلمين ورضاهم. وقد يكون من المعقول أن توجد في الدنيا خلافة على الحد الذي ذكروا، غير أننا إذا رجعنا إلى الواقع...، وجدنا أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوة مادية مسلحة. فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف، والجيش المدجج والبأس الشديد. فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه ويتم أمره»[٣٠].

لا أساس ـ في ما يرى عبد الرازق ـ لافتراض انشداد الخلافة إلى أية قاعدة أو أي مبدأ شرعي يتعلق برضا الجماعة والأمة عن مؤسسة الخلافة، فهذه قوامها القوة والغلبة، وهما شرعيتها الوحيدة؛ بل من دون القوة لا يسوغ لها أمر الحكم ولا يطمئن لها وجود. إن وصفه لها ـ هنا ـ يشبه وصف ابن خلدون للملك الطبيعي، بل هو يتقاطع ـ عموماً ـ مع مفهومه للدولة التي لا تتحقق إلا بالغلبة...

يعرف عبد الرازق أن ثمة من يمكن أن يجاريه في الرأي افتراضاً سعياً إلى بيان تهافته، فيسأله عما إذا كان هذا المعنى للخلافة ينطبق على الخلافة الراشدة أيضاً، فيسارع إلى القول إن التردد في وصف خلافة «الثلاثة الأول» بذلك المعنى تردد ممكن، ثم يستطرد راداً السؤال إلى صاحبه: «ولكن، أيسهل

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

الشك في أن علياً ومعاوية... لم يتبوّءا عرش الخلافة إلا تحت ظلال السيف، وعلى أسنّة الرمح، وكذلك الخلفاء من بعد إلى يومنا هذا...؟»[٣١]. ومع أنه من الصعب التأكد من أن عبد الرازق يميز بين الخلافة الراشدة والخلافة عموماً، إلا أنه ليس عسيراً بيان درجة الاستعداد لديه في وضع الخلافة الراشدة نفسها موضع تساؤل! غير أن هذا الاستعداد يبلغ أقصاه عندما يقرر أن هدف البحث في الخلافة هو بيان طبيعتها ومرتكزاتها، وشكل وجودها المتحقق في الواقع المادي، لا المصادر التي تنهل منها شخصيتها أو مدى ما تتمتع به من مشروعية عقلية أو دينية[٣٢].

هل كل تاريخ الخلافة تاريخ سيف وبطش وقهر؟

مثل هذا السؤال يمكن أن يلقى في وجه عبد الرازق، وأدلة صاحبه وافرة بما يبين عن أن فعل القوة المادية ما كان حاضراً دائماً في تجربة الخلافة؛ وإذ يعترف شيخنا أن تلك القوة المسلحة، التي هي دعامة الخلافة، لا تكون ظاهرة الوجود، محسوسة للعامة، في سائر التاريخ، وأنه «قد يمرُّ زمن لا يستعمل فيه تلك القوة، لعدم الحاجة إلى استعمالها»[٣٣]، إلا أنه

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٣٢) «الذي يعنينا في هذا المقام هو أن نقرر لك أن ارتكاز الخلافة على القوة حقيقة واقعة لا ريب فيها. وسيان عندنا بعد ذلك أن يكون هذا الواقع المحسوس جارياً على نواميس العقل أم لا، وموافقاً لأحكام الدين أم لا». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٣٣) مثل هذا الرأي عبّر عنه ابن خلدون في نص تركيبي نادر النظائر في نفسه التنظيري، يحاول فيه تحقيب تاريخ الدولة، وبالذات تاريخ اشتغال السيف (= القوة المادية) والقلم (= السلطة العلمية) فيها. وعلى الرغم من طوله نسبياً، نثبته ـ هنا ـ لأهميته ولعلاقته بالفكرة التي عبر عنها عبد الرازق. يقول ابن خلدون: «إعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بها على أمره، إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم، لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني. والسيف شريك في المعونة. وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها... ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم... فتحتاج الدولة إلى الاستظهار بأرباب السيوف وتقوى الحاجة إليهم في حماية الدولة والمدافعة عنها كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها. فيكون للسيف مزية على القلم في الحالتين، ويكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاهاً وأكثر نعمة وأسنى إقطاعاً. وأما في أوسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف لأنه قد تمهد أمره ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين له في ذلك. فتعظم الحاجة إلى تصريفه وتكون السيوف مهملة في مضاجع أغمادها إلا إذا أنابت نائبة أو دعيت إلى سد فرجة وما سوى ذلك فلا حاجة إليها. فتكون أرباب الأقلام في هذه الحاجة أوسع جاهاً وأعلى رتبة... وأقرب من السلطان... لأنه حينئذ آلته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه...». انظر: ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

يعتبر ذلك أمراً لا يشذ عن القاعدة التي قررها، إذ «القوة موجودة حتماً»(٣٤)، لأنها محايثة لطبيعة الملك ولطبيعة الخلافة من ضمنه، ذلك أنه «إذا كان في هذه الدنيا شيء يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم - يقول عبد الرازق - ويسهل عليه العدوان والبغي، فذلك هو مقام الخليفة»(٣٥).

وسعياً منه إلى التفكير في ظاهرة الخلافة، كما تقدم نفسها في الواقع وبعيداً عن النصوص، يحاول أن يدفع بالتحليل بعيداً إلى حيث يكتشف الوازع الأساس، الكامن وراء هذا المنزع التسلطي القهري في الخلافة، فيعثر عليه في المصلحة: المصلحة التي تفضي بدورها إلى الغيرة على ما ملكت اليد. وهكذا، فـ «الغيرة على الملك تحمل الملك على أن يصون عرشه من كل شيء قد يزلزل أركانه، أو ينقص من حرمته، أو يقلل من قدسيته، لذلك كان طبيعياً أن يستحيل الملك وحشاً سفّاحاً وشيطاناً مارداً، إذا ظفرت يداه بمن يحاول الخروج عن طاعته، وتقويض كرسيه...»(٣٦).

ليست الخلافة مؤسَّسة دينية، في نظر عبد الرازق، ولا هي قائمة على مقتضى البيعة واختيار «أهل الحل والعقد»، وإنما هي مؤسسة سياسية قائمة على مبدأ القوة والغلبة. والحقيقة أن هذه الأطروحة الرازقية لا تتعلق بالخلافة التي عرفت لدى كثيرين بـ «الملك العضوض»، ذلك أن الطابع السياسي والمدني ملازم لكل أنواع الحكومات التي عرفها الإسلام، وبالتالي فحكمه على الخلافة يشملها جميعاً.

٤ - الحكومة في الإسلام سياسية

لا يقف عبد الرازق موقفاً سلبياً من الحكومة أو النظام السياسي: موقفه السلبي كان من الخلافة حصراً متى ادعت أنها تستخلف النبوة وتنهض بدور رسالي ديني. أما الحكومة - أو قل مبدأ قيام حكومة - فهو مما لا يعارضه، بل هو مما يقرر وجوبه والحاجة إليه. ذلك - مثلاً - ما نستفيده من هذا النص

= وقارن هذا التحقيب لاشتغال السيف والقلم بتحقيب لوي ألتوسير للأجهزة القمعية والأجهزة الايديولوجية للدولة في اشتغالها داخل بنية اجتماعية ما في دراسته الشهيرة: «Idéologie et appareils idéologiques d'état,» dans: Louis Althusser, *Positions, 1964-1975* (Paris: Editions sociales, 1976).

(٣٤) عبد الرازق، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٧٦.

الذي يقول فيه: «المعروف الذي ارتضاه علماء السياسة أنه لا بد لاستقامة الأمر في أمة متمدينة، سواء أكانت ذات دين أم لا دين لها، وسواء أكانت مسلمة أم مسيحية أم يهودية أم مختلطة الأديان، لا بد لأمة منظمة مهما كان معتقدها، ومهما كان جنسها ولونها ولسانها، من حكومة تباشر شؤونها، وتقوم بضبط الأمر فيها. قد تختلف أشكال الحكومة وأوصافها بين دستورية واستبدادية، وبين جمهورية وبولشفية وغير ذلك. وقد يتنازع علماء السياسة في تفضيل نوع من الحكومة على نوع آخر. ولكننا لا نعرف لأحد منهم ولا من غيرهم نزاعاً في أن أمة من الأمم لا بد لها من نوع من أنواع الحكم»[٣٧].

إن أول سؤال يطرح على هذا النص، وفي ضوئه، هو: ألا يمكن ـ إذاً ـ أن يقال الشيء نفسه عن الخلافة. وعليه، فلماذا التشنيع عليها؟

لا مشكلة لدى عبد الرازق في أن تكون الخلافة بهذا المعنى الذي تواضع عليه علماء السياسة. عندها سيكون من حق المسلمين أن يتمتعوا بنظام حكم سياسي خاص بهم. المشكلة تبدأ، فقط، حين يريد الفقهاء بالخلافة ذلك المعنى الذي أسبغوه عليها، والذي لا يؤيده في الشرع والواقع شيء[٣٨]!

إن الحكومة في الإسلام ذات طابع مدني وسياسي في ما يرى عبد الرازق. وهذا لا ينطبق فقط على الدول السلطانية التي أطلقت على نظامها اسم الخلافة، بل هو يشمل نظام الخلفاء الراشدين أيضاً: فالدولة التي أقاموها، أو التي مهدوا لقيامها، «كانت دولة عربية قامت على أساس دعوة دينية. وكان شعارها حماية تلك الدعوة والقيام عليها»[٣٩]، والحال إن الإسلام ليس ديناً عربياً فقط، وإنما هو دين للبشرية جمعاء. وهذا أيضاً حال منطق ممارسة هذه الدولة: الذي كان سياسياً، إذ إن «كثيراً مما وسموه حرب المرتدين في الأيام الأولى من خلافة أبي بكر لم يكن حرباً دينية، بل كان حرباً سياسية صرفة، حسبها العامة ديناً، وما كانت كلها للدين»[٤٠].

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

لكن أعلى الشواهد والأدلة جميعاً ـ عند شيخنا ـ هو ما يتصل بطبيعة ما أسماه بـ «المملكة النبوية»[41]. فهذه ـ في ما ذهب إليه ـ تمثل حكومة سياسية أيضاً، شأنها في ذلك شأن سواها من الحكومات السياسية. والنظر إليها لا ينبغي أن يتم إلا من داخل فرضية أنها «عمل منفصل عن دعوة الإسلام، وخارج عن حدود الرسالة»[42]. ولعل الأدلة على ذلك كثيرة، منها **دليلان** رئيسان: **أولهما** أن الدعوة النبوية لجأت أحياناً «إلى القوة والرهبة». وهذا لا يصدق عليها كدعوة دينية، لأن هذه قوامها الوعظ والإقناع، «أما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوة يكون الغرض منها هداية القلوب، وتطهير العقائد»[43]. وعليه، فما بدر منها من قوة ورهبة فذلك «لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين، وإبلاغ رسالته إلى العالمين، وما يمكن لنا أن نفهم إلا أنه كان في سبيل الملك، ولتكوين الحكومة الإسلامية»[44]. **وثانيهما** ما كان من تنظيم إداري في المدينة من قبيل جمع المال وتدبيره. فهذا أيضاً يمثل ـ في نظره ـ مظهراً من مظاهر الملك الذي هو «خارج عن وظيفة الرسالة من حيث هي»[45].

إذا أمكن الفصل بين هذه الأفعال النبوية، ذات الطابع السياسي، وبين الرسالة، فإن ذلك سيفيد في وعي السياسة بعيداً عن إلزامية الدين، وإلا فإن النبي صاحب دعوة دينية وكفى. هذا هو مضمون مقاربة علي عبد الرازق للتجربة النبوية وللعلاقة بين الديني والسياسي فيها.

يلخص ناقد الخلافة، ونظرية الخلافة، نقده في نص مركز وكثيف، مبيناً فيه بطلان دعوى إسناد مؤسسة الخلافة بسند ديني، والتغطية على جوهرها السياسي، فيكتب: «الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة»[46].

---

(٤١) التسمية لم تكن عفواً أو اعتباطاً، بل قصد بها أن النبي (ﷺ) كان في مقام الملك داخل دولة المدينة.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

بلغة صريحة، قاطعة في الوضوح، يضع عبد الرازق فاصلاً بين السياسي والديني من خلال فصله الخلافة عن مرجعيتها الدينية المزعومة. لا يقول جديداً ـ بالتأكيد ـ في هذا الباب: سبقه إلى ذلك كثيرون: أديب إسحق، وفرح أنطون، بل وخير الدين التونسي، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي... الخ. لكنه عن هؤلاء جميعاً يختلف: يختلف عن الليبراليين، في بلاد الشام، لأنه قال ما قاله في حق الخلافة وهو أزهري مسلم، ليس «معذوراً» بالانتماء المسيحي الذي لغيره من الليبراليين، ولا «معذوراً» بالغربة عن الأزهر: موطن العقيدة ومربط فرس الباحثين عن «القول الفصل» في شؤون الدنيا والدين. ثم إنه يختلف عن الإصلاحيين الإسلاميين ـ في تونس ومصر وسوريا ـ بكونه كتب ما كتبه في مرحلة المد الديني، الذي دشنته موضوعة الخلافة عند رشيد رضا، وقاد إليه انهيار حقبة تلك الإصلاحية! وهذا مما لم يتعرض له ـ بنفس الدرجة من القوة ـ إصلاحيو القرن التاسع عشر. فقد بنى الطهطاوي على حسن العطار، وبنى التونسي على الطهطاوي، وبنى محمد عبده على الأفغاني، وبنى الكواكبي وقاسم أمين على عبده... الخ؛ أما عبد الرازق، فلم يترك له رشيد رضا ما يبني عليه بعد أن هدم الهيكل على من فيه!

في كل حال، يظل خطاب علي عبد الرازق في نقد الخلافة، ونظريتها من بقايا خطاب الإصلاحية الإسلامية التي لم يخنقها ضغط المد الرجعي الفكري. بل هو يظل دليلاً على أن الموضوعات النظرية والسياسية، التي استنبتها الإصلاحيون، ظلت قادرة على أن تينع على الرغم من كل معاول الهدم التي أتت على شجرتها.

هل كان وحده في الصورة؟ لا، كان هناك آخرون أقام وجودهم الدليل على أن علي عبد الرازق لم يكن مجرد شاهد مثبت على قبر الإصلاحية، بل علامة تأسيسية جديدة لاستئناف رسالتها. وكان من هؤلاء شيخ علماء الجزائر: **عبد الحميد بن باديس**.

ثالثاً: نقد الخلافة... من بعيد

لم يكرس عبد الحميد بن باديس جهداً فكرياً خاصاً لنقد الخلافة، ولا كان ذلك من هواجسه النظرية. لكنه عرض للموضوع ـ عرضاً ـ في سياقات أخرى حكمها شاغل العلاقة بين السياسة والدين في جزائر العقد الثالث من

القرن العشرين. ومع أن موضوع الخلافة لا يكاد يتناوله إلا في فقرات محدودة، إلا أن نصوصه حول النظام الإسلامي ـ ومنها تصورٌ له في موضوع أصول الولاية ـ تكشف عن خيوط الصلة بين نظرته إلى السياسة في المجال الإسلامي وبين موقفه من مسألة الخلافة.

مثل سائر المفكرين الإسلاميين، المؤمنين بفكرة الخلافة وبنموذجها المرجعي في العهد الإسلامي الأول، يعبّر عبد الحميد بن باديس عن موقف إيجابي منها واصفاً إياها بأنها: «المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر، وبالقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع»[٤٧]؛ لكن هذا المنصب ـ في ما يرى ابن باديس ـ لم يظل كذلك طوال تاريخ الإسلام، بسبب انهيار مركزيته السياسية، فـ «لقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الإسلام وزمناً بعده ـ على فرقة واضطراب ـ ثم قضت الضرورة بتعدده في الشرق والغرب»[٤٨]. ولم يكن ذلك الانهيار ـ بسبب هذا التعدد ـ بغير نتائج على صورة الخلافة ومعناها الأصل، بل هو أتى عليهما بالهدم أيضاً.

هذا هو المنطلق في نظرته إلى مسألة الخلافة في الزمن المعاصر، حيث تعالت أصوات مشايخ أزهريين ـ رد عليها علي عبد الرازق واستنكرها ابن باديس ـ تطالب بإسناد الخلافة لملك مصر! فالخلافة ـ في رأيه ـ لم تعد مستحيلة اليوم فقط، وإنما دخلت طور الامتناع منذ انهارت مركزيتها وتبعّضت. أما ما قام ـ في أعقاب ذلك الانهيار ـ فهو حكم مختلف تماماً حتى وإن أطلق على نفسه اسم الخلافة. وعليه، «فيوم ألغى الأتراك الخلافة ـ ولسنا نبرر كل أعمالهم ـ لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي، وإنما ألغوا نظاماً حكومياً خاصاً بهم، وأزالوا رمزاً خيالياً فُتن به المسلمون لغير جدوى»[٤٩].

إن الخلافة إذاً ليست أكثر من رمز خيالي. والذين يحاولون ـ اليوم ـ إحياءها (والمقصود بهم بعض مشايخ الأزهر) يفتنون الناس، ويمتهنون إلهاءهم

---

(٤٧) عبد الحميد بن باديس، **آثار ابن باديس**، إعداد وتصنيف عمار الطالبي، ٢ ج في ٤ مج (الجزائر: دار ومكتبة الشركة الجزائرية، [١٩٦٨])، مج ٢، ج ١، ص ٤١٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤١١.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٤١٢.

بما ليس في الإمكان أن يتحقق. لذلك، تراه يقول بلغة محتجة: «كفى غروراً وانخداعاً إن الأمم الإسلامية اليوم ـ حتى المستعبدة منها ـ أصبحت لا تخدعها هذه التهاويل ولو جاءتها من تحت الجبب والعمائم!»، فالذي لا مراء فيه «أن خيال الخلافة لن يتحقق وأن المسلمين سينتهون يوماً ما ـ إن شاء الله ـ إلى هذا الرأي»[٥٠].

من الواضح ـ إذاً ـ أن عبد الحميد بن باديس يشاطر علي عبد الرازق رأيه النقدي في الخلافة، و ـ بالذات ـ في استحالة قيامها وفي وجوب عدم السعي إلى إحياء فكرتها في الأذهان. غير أن الاتفاق بينهما يقف هنا ولا يتجاوزه، فابن باديس لا يذهب إلى إنكار مبدأ الخلافة في ذاته، كما فعل عبد الرازق، بل يقيم مسافة بين تحققها المرجعي، في الصدر الأول، وبين ما آل إليه أمرها من انقسام وتذرر، فانهيار. لكنه ـ مع ذلك ـ لا يراهن على إعادة إحيائها، وهذا بيت القصيد: إذ ليس يهمُّ ـ هنا ـ أن ابن باديس يقرأ تاريخ الخلافة بطريقة مختلفة عن قراءة عبد الرازق، الأهم أنهما يقرآن حاضرها ومستقبلها على النحو المشترك.

ثمة جانب وطني جزائري في موقف ابن باديس من الخلافة، أو قل من علاقة الديني بالسياسي. فإذا كان نقده للخلافة يعني ـ عملياً ـ فصله مجال السياسة عن الدين، أو عن الادعاء الديني الذي مثّلته الخلافة، فإن هدفه الجزائري من ذلك هو دفع المحتل الفرنسي إلى الاعتقاد بأن العلماء لا يرغبون في التدخل في شؤون السياسة، وذلك لكف مطامعه في السيطرة على المؤسسات الدينية والثقافية. وفي هذه المسألة، نشاطر تماماً ما ذهب إليه فهمي جدعان في تفسيره موقف ابن باديس من الخلافة[٥١].

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤١٢.

(٥١) «. . . إن ما قصد إليه ابن باديس هو التلميح إلى أن «جمعية العلماء المسلمين» بسبب عملها في ظل الاستعمار الفرنسي، وحتى لا تطالها يد هذا الاستعمار، لا ينبغي لها أن تتدخل في الشؤون السياسية. وهو حين يدعو، في أوضاع المرحلة القائمة آنذاك، إلى إحلال «جماعة المسلمين» ـ وهم أهل العلم والخبرة الذين ينظرون في مصالح المسلمين من الناحية الدينية الأدبية بعيداً عن السياسة وتدخل الحكومات سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية ـ محل سلطة الخلافة، فإنه كان يقصد بالدرجة الأولى إلى إبعاد يد المحتل عن الإدارة الدينية والأدبية للجزائر، وذلك من أجل أن تحافظ على شخصيتها الجزائرية العربية الإسلامية، ولكي تكون أمور المسلمين الجزائريين في أيديهم هم لا في أيدي الفرنسيين. . .». انظر: فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسة في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ١٣٥.

إن لدينا حجة قوية، من نصوص ابن باديس، تدل على أن موقفه الإيجابي من مبدأ الخلافة لا ينسحب على تصور مستقبلي ما لها، وليس مبعث رهان منه متجدد عليها. الحجة التي نعني هي النص الذي نشره في **الشهاب** عام ١٩٣٨، وصاغ فيه تصوره حول النظام الإسلامي[٥٢]، محدداً فيه أصول الولاية في **ثلاثة عشر أصلاً**. ففي هذا النص ـ المقال، يتضح بجلاء أن الرجل لم يكن يفكر في نموذج الخلافة على أي نحو من الأنحاء، بل كان مشدوداً إلى مفهوم مختلف تماماً للدولة ونظام الحكم، حتى وإن كان قد أشار إلى أنه استوحى هذا التصور من خطبة أبي بكر الصديق بعد مبايعته.

وإذاً لا يتسع المجال لسوق نص تصور ابن باديس لنظام الحكم في الإسلام كاملاً، نكتفي بتقديم نُقُول تمثيلية منه: نعني من أصوله الثلاثة عشر، وهي أن: «لا حق لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلا بتولية الأمة. فالأمة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل...» **(الأصل الأول)**؛ وأن «الذي يتولى أمراً من أمور الأمة هو أكفؤها فيها لا خيرها في سلوكه...»[٥٣] **(الأصل الثاني)**؛ وأنه «لا يكون أحد بمجرد ولايته أمراً من أمور الأمة خيراً من الأمة...» **(الأصل الثالث)**، وأن للأمة الحق «في مراقبة أولي الأمر لأنها مصدر سلطتهم وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم» **(الأصل الرابع)**؛ وأن ثمة حقاً للوالي على الأمة «فيما تبذله من عون إذا رأت استقامته... إذ هي شريكة معه في المسؤولية...» **(الأصل الخامس)**؛ فضلاً عن «حق الوالي على الأمة في نصحه وإرشاده...» **(الأصل السادس)**؛ وعن «حق الأمة في مناقشة أولي الأمر ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم على ما تراه هي لا ما يرونه هم...» **(الأصل السابع)**؛ وأن «على من تولى أمراً من أمور الأمة أن يبين لها الخطة التي يسير عليها ليكونوا على بصيرة ويكون سائراً في تلك الخطة عن رضى الأمة...» **(الأصل الثامن)**؛ وأنه: «لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي رضيته لنفسها...، وما الولاة إلا منفذون لإرادتها، فهي تطيع القانون لأنه قانونها لا لأن سلطة أخرى لفرد أو لجماعة فرضته عليها... فتشعر بأنها حرة في تصرفاتها، وأنها تسيّر نفسها بنفسها، وأنها ليست ملكاً لغيرها من الناس...» **(الأصل التاسع)**؛ وأن «الناس كلهم أمام القانون سواء...» **(الأصل العاشر)**؛ وأن من الواجب: «صون الحقوق...، فلا

---

(٥٢) النص منشور ضمن: ابن باديس، المصدر نفسه، ص ٤٠١ ـ ٤٠٥.

(٥٣) هذه إشارة منه إلى العبارة الشهيرة في خطبة تولية أبي بكر...

يضيع حق ضعيف...» **(الأصل الحادي عشر)**؛ وأن من الواجب «حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق...» **(الأصل الثاني عشر)**؛ ثم ان من الواجب «الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع»[٥٤] **(الأصل الثالث عشر)**.

من الواضح تماماً أن هذا التصور للنظام السياسي في الإسلام لا يمت بصلة قرابة لنظرية الخلافة، بل هو يؤسس لمفهوم عصري للسياسة والدولة شديد الارتباط بمفهوم الإصلاحية الإسلامية الذي عرضنا له في الفصول الثلاثة الأولى من هذا البحث. إن مركزه، والحاضر في نسيجه، هو الأمة وليس الخليفة؛ بل إن هذا لا يقع ذكره بتاتاً في المشروع. وقد كان فهمي جدعان دقيقاً حين لاحظ أن «... الممعن في الأصول الثلاثة عشر التي وضعها للنظام السياسي في الإسلام... يتولد لديه انطباع صريح في أن ابن باديس كان يرى أن الأمة هي مصدر كل سلطة وأنه لا يجوز أن تحكم الأمة إلا بالقانون الذي ترضاه لنفسها وتلزم ولاتها بتنفيذه، وأن المسؤولية مشتركة بين الدولة والمواطن في حدود القانون»[٥٥]. وبالجملة، إن النظام الذي عرض له ابن باديس، في تصوره ذلك، ليس نظام الخلافة، على الرغم من استيحائه من خطبة الخليفة الأول، بل نظام الدولة الوطنية.

* * *

إن مقالتيْ عبد الرازق وابن باديس في نقد الخلافة، تمثلان محاولة صعبة ـ ولكن جريئة ـ للعودة بالمسألة السياسية إلى رحاب الفكرة الإصلاحية التي انقلب عليها السيد رشيد رضا. وصعوبتها تكمن في أن ظروف التعبير عنها ـ في الربع الثاني من القرن العشرين ـ لم تكن هي عينها ظروف المقالة الإصلاحية قبل ذلك التاريخ بثلاثة عقود. نعم، انهار نظام الخلافة العثمانية وجرى إلغاؤه رسمياً في تركيا، ووقع معظم أقطار العالم الإسلامي تحت قبضة الاحتلال الاستعماري لتتمزق بذلك وحدته الواهية والشكلية. ومع ذلك، انتعشت فكرة الخلافة كرد على الحدثين معاً: على إلغائها وعلى الاحتلال الاستعماري؛ ولم يكن في وسع نقدها أن يشق سبيلاً من داخل منظومة الفكر الإسلامي، وإن استطاع ذلك بيسر في دائرة الفكر الليبرالي، والفكر القومي.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٠١ ـ ٤٠٥.

(٥٥) جدعان، المصدر نفسه، ص ١٣٦.

حتى الذين جربوا أن يعيدوا الكرة من جديد، فيضعون فكرة الخلافة أمام النقد، سرعان ما سيدفعهم الاعتراض إلى التراجع وإعلان التوبة، وتصدُّر تيار الفكر الأصالي؛ وهذا ـ مثلاً ـ ما حصل لخالد محمد خالد[56] في الموضوع الذي نحن فيه، أو ما حصل لرمز الحداثة في الفكر العربي: طه حسين، الذي عاد إلى ضفاف الفكر الأصالي في الثلاثينيات[57]، بعد صولات وجولات من التمرد الفكري على العقل التقليدي.

وكما خسر تيار نقد الخلافة معركته مع خصومه، كذلك خسر تيار الخلافة رهانه مع من سيخرجون من صلبه. غير أن خسارة رشيد رضا لهذا الرهان، لا تقاس بالخسارة الفادحة التي منيت بها مقالة علي عبد الرازق. ذلك أن رشيد رضا كسب ـ على الأقل ـ جيلاً جديداً من المثقفين الإسلاميين تتلمذوا على موضوعته في المسألة السياسية ليذهبوا بها بعيداً: بالتكييف والتحوير، كي تنجب إشكالية جديدة هي إشكالية الدولة الإسلامية، لن تلبث هي الأخرى أن تتحول إلى رحم لإنجاب تصورات مغالية للدولة والسلطة شارفت الفكرة الثيوقراطية!

(٥٦) انظر: خالد محمد خالد، **من هنا ـ نبدأ**، ط ٤ (القاهرة: دار النيل للطباعة، ١٩٥٠).

(٥٧) انظر تحليلاً لأسباب ذلك التحول وسياقه في فكر طه حسين في: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥).

القســم الثانــي

من الدولة الإسلامية إلى الدولة الدينية



الفصل السادس

في «الدولة الإسلامية» ــ الديني والسياسي

ـ «الحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع».

حسن البنّا

ـ «نظام الحكم الإسلامي لا ينفصل مبدأ وعملاً عن باقي فروض الدين».

عبد السلام ياسين

على الرغم من دعوة علي عبد الرازق، وما تناسل منها من دعواتٍ نظير أو ما انتشر ـ في أعقابها ـ من تيارات فكرية حديثة، لم يحصل تغيير كبير في علاقة الوصل بين الدين والدولة، لصالح شكل ما من أشكال الفصل بينهما، على ما سعت إلى ذلك مقالات النقد المومى إليها، «بل إن تياراً قوياً يناضل في وجه هذا الفصل ويدعو إلى الربط بين الاثنين قد راح يتعزَّز ويتجذّر ويطالب بإعادة بناء «الدولة الإسلامية» أو «المجتمع الإسلامي» الذي تُظلِّلُه الشريعة الإسلامية»[1]. ولم يكن هذا التيار، كما سبق وألمحنا إلى ذلك، إلا امتداداً لمقالة رشيد رضا في المسألة السياسية ـ الخلافة على وجه التحديد ـ حتى وإن لم يكن قد استأنف القول في إشكاليته (الخلافة)، أو عدَّها الإشكالية الصحيحة الإسلامية في مجال السياسة. ويمثل حسن البنّا: زعيم جماعة «الإخوان المسلمين» في مصر، مؤسّس ذلك التيار، والمنظّر المبكر

---

(١) فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسة في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ١٣٧.

لأطروحاته: التي ستَيْنَع وتمتد وتنتشر في المكان، لتتجاوز حدود مصر إلى معظم أقطار العالمين العربي والإسلامي، ثم لتنتشر في الزمان فتغطي حقبة سبعة عقودٍ تفصل بين ميلاد الخطاب والحركة («الإخوان المسلمون») ونهاية القرن العشرين[٢].

أولاً: في ميلاد إشكالية «الدولة الإسلامية»

تتلمذ حسن البنا، على نحوٍ غير مباشر، للسيد محمد رشيد رضا، وظل يَعُدُّه من مراجعه المعاصرة؛ لكنّه لم يحفل - لا من قريب ولا من بعيد - بالمسألة التي شغلت أستاذه: الخلافة. فلا يكاد القارئ في نصوص مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» ومرشدها يجد إلا إشارات قليلة إلى موضوع الخلافة، يَحْكُمُها تقديرٌ صريح بأنها مسألة مؤجَّلة، وإن كانت - في حقيقة أمرها - مسألة شرعية لا سبيل إلى إسقاط التكليف الديني بأمرها[٣]. ولعل السبب في إحجامه عن الخوض فيها سببٌ سياسي - في المقام الأول - وليس سبباً دينياً (لا يبرِّرُه شيء على كل حال بالنسبة إلى داعيةٍ إسلامي متخرّج في مدرسة رشيد رضا)، ذلك أن «ما كان يشغل باله قبل هذه المسألة - يقول فهمي جدعان - هو إقامة «حكومة إسلامية» حقيقية»[٤]، أي تحقيق مشروع سياسي واقعي إذا ما قيس بالمحتوى الطوباوي لفكرة الخلافة. أما

(٢) للمزيد من التفاصيل حول حسن البنا وحركة «الإخوان المسلمين»، انظر: ريتشارد ب. ميتشيل، **الإخوان المسلمون**، ترجمة عبد السلام رضوان ومنى أنيس، ٢ ج (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧).

(٣) يقول حسن البنا في هذا المعرض: «... إن الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها. والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله... والأحاديث التي وردت في وجوب نصب الإمام، وبيان أحكام الإمامة وتفصيل ما يتعلق بها، لا تدع مجالاً للشك في أن من واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافتهم منذ حُوِّرت عن مناهجها ثم أُلغيت بتاتاً إلى الآن. والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم، وهم مع هذا يعتقدون أن ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بد منها، وأن الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بد أن تسبقها خطوات: لا بد من تعاون عام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد... ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، حتى إذا تم ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على «الإمام» الذي هو واسطة العقد... و«ظل الله في الأرض». انظر: حسن البنّا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د.ت.])، ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٤) جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسة في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ١٤٠.

المشروع ذاك، فهو بناء دولة إسلامية على بقعة ووطن من بقاع العالم الإسلامي هي مصر، قد تكون نواة لتلك الخلافة، أو مقدمة على طريق تحقيقها.

لا يمكن قراءة غياب موضوعة الخلافة في فكر حسن البنا، وتراث الإخوان المسلمين، إلا بوصفه القفى الموضوعي لحضور المنزع الواقعي في فكره حضوراً كثيفاً. وبهذا المعنى، إذا كانت موضوعة «الدولة الإسلامية» قد أزاحت موضوعة الخلافة من الفكر السياسي الإسلامي، وورثتها بوصفها الوارث الوحيد، فإن تلك الإزاحة لم تكن ـ في شيء ـ نقضاً لمنطقها أو خروجاً عن حدودها الدلالية، بل كانت تعديلاً لمحتواها الطوباوي، ومحاولةً في شق مسار ممكن يفضي إليها. بل نحن نجازف ـ هنا ـ بالقول إن «الدولة الإسلامية»، على نحو ما رسم ملامحها وتقاسيمها حسن البنا، لا تعدو أن تكون في الطبيعة مُجسَّماً تمثيلياً صغيراً للخلافة! وإذ نستدرك ـ منهجياً ـ فنقول إنها لم تكن كذلك في التفاصيل، نضيف أنها ما خرجت عنها في الجوهر والمحتوى كما سنقف على ذلك لاحقاً.

هل نفهم من هذا أن إشكالية «الدولة الإسلامية» تمثل استمراراً لإشكالية الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر؟

يَصْدُق هذا على مستوى نظام المفاهيم المستعمل في «نظريتي» الخلافة والدولة الإسلامية: الذي يبدو واحداً على تعدُّدٍ وتفاوتٍ شكليَّيْن. أما على صعيد حدود الولاية، ومجال السلطان، أي ما يمكن أن نعبّر عنه ـ بلغة معاصرة ـ باسم الجغرافيا السياسية للدولة، فمثة قطيعة حقيقية لا يَسَع الباحث نكرانها. وفي الظن أن هذا العامل (الجغرافيا السياسية نعني) ليس تفصيلاً عادياً في المسألة، بل هو المسألة. ففيه ـ على الأقل ـ ما يشهد لتلك الواقعية: الفكرية والسياسية، التي انطوت عليها موضوعة «الدولة الإسلامية»، في مقابل الخلافة وطوباويتها! في كل حال، نملك شواهد عدّة على علاقة التوتر بين موضوعة الخلافة وموضوعة الدولة الإسلامية، ومراوحتها بين حدّ (علاقة) التداخل والتماهي، وبين حدّ التجافي والانفصال. ولعل مما يمثل لتلك العلاقة بينهما أمران اثنان: **أولهما ضرورة الدولة** للجماعة (الإسلامية)، **وثانيهما مضمون** ـ أو معنى ـ **إسلامية تلك الدولة**.

١ ـ في الحاجة إلى الدولة

على مثال من قالوا بالخلافة، وذهبوا إلى أن نصب الإمام واجب على المسلمين يأثمون بتركه، قال حسن البنا، وسائر من دعا إلى «الدولة الإسلامية»

بعده، إن إقامة الدولة فعلٌ واجب في الإسلام، وإنه من الأمور التي تتقرَّر بمقتضى الأمر الشرعي، وإن الفصل بين الدين والسياسة مما ليس يقع منه موقع القاعدة. كتب البنا في هذا المعنى ما نصُّه: «يفترض الإسلام الحنيف الحكومة قاعدةً من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به إلى الناس، فهو لا يقرّ الفوضى، ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام... فمن ظن أن الدين - وبعبارة أدق الإسلام - لا يعرض للسياسة، أو أن السياسة ليست من مباحثه، فقد ظلم نفسه، وظلم علمه بهذا الإسلام»[٥].

مبدأ الدولة، والحامل عليها إذاً، هو الحاجة إلى منع الفوضى وإلى إقرار النظام: حاجة عبَّر عنها القدامى بوجوب اتقاء «الفتنة» وحياطة وحدة الجماعة بأسباب الحماية والصّون، واستمر المحدثون يرددونها بمفردات مختلفة الشكل، نظيرة المعنى. ولكن، ماذا يعني «إقرار النظام» في هذه الأطروحة عن ضرورة الدولة في الإسلام، وعن ضرورتها للإسلام؟

إنه يعني، في المقام الأول، أن الإسلام ليس مجرّد عقيدة دينية فحسب، بل هو - أيضاً - نظام اجتماعي وسياسي ليس يقبل الوجود والاستمرار بغير دولة تعبّر عنه وتفرض أحكامه؛ وهذا ما عبّرت عنه التجربة النبوية في بناء دولة في «المدينة» بعد الهجرة إليها. في هذا المعنى يقول محمد المبارك: «إن الدولة ضرورة في الإسلام: لأن تنفيذ أحكام القرآن ممتنع من دون دولة (بما فيها أحكام الزكاة والحدود وسواها)، ولأن المفهوم القرآني للوجود لا بدّ له من إطار اجتماعي لكي يتحقق: وهو الدولة الإسلامية، ثم لأن النبي نفسه أقام دولة»[٦]...، ويكادُ نظير هذا القول يتردد على ألسنة سائر مفكري الإسلام المعاصرين، بل حتى لدى الإسلاميين الحركيين...

هل معنى ذلك أن إقامة الدولة من أصول الإسلام؟

هذه مسألة خلافية بين مفكري الإسلام المعاصرين، الآخذين بفكرة «الدولة الإسلامية». إذ يذهب كثير منهم مذهب الشيعة في الموضوع، فيعتبر الدولة والإمامة أصل من أصول الدين! فيما يرفض آخرون ذلك محتسبين إياها من الفروع التي لا يؤثر القول فيها بالسلب أو الإيجاب على إسلامية القائل

(٥) البنّا، المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٦) محمد المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ط ٤ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ١٢ - ١٨.

بأيٍّ من الرَّأيَيْنْ في الموضوع. فهذا حسن البنا يكتب صراحة ـ بالمعنى الأول ـ أن «الحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع. فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء لا ينفَكُّ واحدٌ منها عن الآخر»[٧]. والقولُ هذا ـ بغير شك ـ انعطافٌ مثير في التفكير السّنّي حيال مسألة السياسة والسلطة!

وإذا كان حسن البنا، في عِلْمنا، أول المفكرين المسلمين السنة المعاصرين، الذين ذهبوا إلى القول إن مسألة السلطة في الإسلام مسألة عَقَدية لا فقهية، وإنها من الأصول لا من الفروع، فهو لم يكن آخر من قال بذلك، بل تبعه في هذا كثيرون تتلمذوا له وانتهلوا من مقالته السياسية، بل فتح قولُه ذاك الباب واسعاً أمامهم كي يؤسسوا «نظرية أصولية» في السياسة والدولة لم **تفعل** ـ في حقيقة أمرها ـ **سوى أنها جَسَرتْ الفجوة مع النظرية الشيعية في الإمامة، لتعيد إنتاجها بمفردات سياسية جديدة!** وهذا ما ينطبق أعظم الانطباق على ما حرَّره في هذا الباب: تقي الدين النبهاني، وسيد قطب، ومحمد قطب... وآخرون نحوا المنحى نفسه: مما ستكون لنا وقفة معه في فصل آخر من هذا البحث.

يذهب كاتب إسلامي معاصر ـ هو محمد إبراهيم مبروك ـ مذهب حسن البنا في القول بالطبيعة العقدية والأصولية لمسألة السلطة والدولة في الإسلام. فهو إذ يقرر أن «... إقامة الدولة (الإمامة) للمسلمين واجب ديني على الأمة الإسلامية لا تساس أمور دينهم ودنياهم إلا به»، وإذ يعتبر ذاك «درءاً لأي مقال يصدر عن أي شخص يستهدف التهوين من المسؤولية الواجبة على المسلمين في إقامة هذا الحكم»، يرد على محمد عمارة، الذي قال بأن إقامة الدولة ليست ركناً من أركان الدين، التي هي خمسة، فيقول: «... الحديث عن هذه الأركان الخمسة للإسلام يتعلق بإسلام الفرد لا الجماعة، لأنه من غير المعقول أن يقال للفرد المسلم إنه من أركان إسلامك كفرد إقامة الدولة، فهذا أمر لا يتوجه الحديث به إلا لجماعة»[٨].

ومع أن مفكراً إسلامياً مجتهداً ـ أو هكذا يُظَنّ ـ مثل الشيخ يوسف القرضاوي، يعترف أن مسألة الإمامة أو الخلافة من أصول الدين، ومن

---

(٧) البنّا، المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٨) محمد إبراهيم مبروك، **مواجهة المواجهة** (القاهرة: دار ثابت، ١٩٩٤)، ص ٥١.

مباحث العقائد والتوحيد، عند الشيعة، بينما هي عند أهل السنة «من مباحث الفروع، لأنها تتعلق بالعمل، لا بالاعتقاد أساساً»، وإذ يقول إنه يسلّم بهذا «من غير شك»، إلا أنه يبّدد تعريفه تبديداً كاملاً، ويزرع الشك في نسيج تسليمه حين يستدرك بالقول: «لكن هذا لا يعني التهوين من هذا الأمر، لأن الإسلام ليس عقائد فحسب، بل هو عقيدة وعمل، والإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل. وإذا نظرنا إلى فرائض أساسية كالصلاة والزكاة نرى أنها من الفروع لا من الأصول، لأنها أعمال لا عقائد، ولكن هذا لا يخرجها عن كونها من أركان الإسلام... على أن اعتقاد وجوبها، والإيمان بركنيتها في الدين هو من الأصول لا من الفروع، ولهذا عُدَّ من أنكر فرضيتها أو استخفّ بها: كافراً مارقاً من الدين، خارجاً عن الملة... وكذلك يقال عن الإمامة أو الحكم بما أنزل الله هو من الفروع، ولكن اعتقاد وجوبه ولزومه... هو من الأصول يقيناً... وبهذا المعنى يدخل الحكم بما أنزل الله دائرة الإيمان، ويُعَد من الأصول بلا نزاع»[٩].

أول نتائج القول بضرورة الدولة للإسلام، وفي الإسلام، والتعبير عن تلك الضرورة بمقولة «الدولة الإسلامية»، هو نقل المسألة السياسية من مجال الفقه العام، والفقه السياسي، إلى علم الكلام، بحيث تصير مسألة عقدية من مسائل أصول الدين. ومعنى ذلك أن الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، خطاب البنا ومن حذا حذوه، لم يكتف بمجرّد الدفاع عن علاقة الوصل بين الديني والسياسي في الإسلام، ضد من حاولوا فك الارتباط بينهما، بل ذهب إلى حيث أسبغ طابعاً قدسياً على تلك العلاقة لقطع الطريق على أي تساؤل حولها، متقاطعاً مع الموقف الفقهي الشيعي في مسألة الإمامة وأصوليتها الدينية في الإسلام!

هل معنى ذلك أن الدولة في الإسلام دولة دينية؟

٢ ـ الدولة الإسلامية والدولة الدينية

حرص الإسلاميون المعاصرون، وبخاصة المستندون إلى فكر حسن البنا وتراث «الإخوان المسلمين»، على التشديد على الفواصل والتمايزات بين مفهوم

(٩) يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨)، ص ١٦ ـ ١٧.

الدولة الإسلامية ومفهوم الدولة الدينية، بحسبان الثاني غريباً عن تعاليم الإسلام وتجربته السياسية. ولم يكن ذلك الحرص إلا جزءاً من معاودة التأكيد على أنه «لا رهبنة في الإسلام»، وأن رجال الدين فيه ليسوا مثالات لرجال الدين (الاكليروس) في أوروبا، بل إن «سلطة رجال الدين المسلمين محصورة محدودة ـ يقول البنّا ـ لا تملك تغيير الأوضاع ولا قلب النظم...»[١٠].

يحضر عنصر المقارنة بين التجربة الإسلامية والتجربة الأوروبية بكثافة في نصوص الإسلاميين المتعلقة بهذا الشأن: تنصرف المقارنة إلى فئة رجال الدين، هنا وهناك، فَتُقرِّر قاعدة عامة: حاجة كل دين إلى «رجال» تكون مهمتهم تعليم الناس أمور دينهم التي قد يستغلق عليهم الكثيرُ فيها. وعند هذه العتبة، تبدأ الفروق: إذ «حين يكون الدين عقيدة وشعيرة وشريعة، وعلماً للدنيا والآخرة، يكون هؤلاء «الرجال» علماء وفقهاء، ودعاة ومربّين...، أما حين يكون الدين عقيدة فقط بغير شريعة...، فهنا تنحصر مهمة أولئك «الرجال» في محاولة وصل الناس بربّهم عن طريق الجانب الروحاني وحده من ذلك الدين...، فينقلب أولئك «الرجال» بمقتضى ذلك الحال إلى كهنة يحتفظون «بالأسرار»... الأسرار التي تستعصي على أفهام الناس، ويصبحون... «وسطاء بين العبد والرب...». إن ذلك ليس من الدين في شيء، وإنما هو من وضع الكنيسة، والحال «إن «الكنيسة» ذاتها بدعة مبتدعة لم يتنزل بها سلطان من عند الله»؛ والسلطان الوحيد الذي لديها، انتزعته لنفسها بالقوة لا بالحق، وكان ذلك موجباً للاعتداء على الحقوق، فـ «حين أصبح للكنيسة سلطان سياسي إلى جانب السلطان الروحي بدأ الطغيان»؛ وكانت النتيجة أن الدين «انقلب... على يد الكنيسة إلى عامل معوّق عن الحياة.... مهمل للحياة الدنيا بوهم العمل على خلاص الروح»[١١].

لا مجال ـ في خطاب القائلين بفكرة الدولة الإسلامية ـ لإقامة مماهاةٍ بين وظائف رجال الدين في المسيحية الكَنَسيَّة، وبين وظائفهم في الإسلام، فالأوَّلون يقدّمون أنفسهم بوصفهم وسطاء بين الإنسان والربّ، وهذا ما يرفضه الأخيرون لأن الإسلام يَمُجّ نظام الرهبنة مثلما ترفضه عقيدة التوحيد، والأوَّلون يُعْرِضُون عن الجانب الاجتماعي، فلا يحتفلون بغير الجانب

(١٠) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ٧٢.

(١١) هذه النقول عن: محمد قطب، **العلمانيون والإسلام** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص ١١ ـ ١٧.

الروحي، الأمر الذي عرَّض الحياة الاجتماعية للمؤمنين بالرسالة المسيحية إلى انفصال الشريعة عن العقيدة، والحياة عن الدين(١٢)، مؤسّسين بذلك عقيدة جديدة محرَّفة لا صلة لها بتعاليم المسيح(١٣)... الخ؛ بينما يؤمن الأخيرون بأن الانفصال بين العقيدة والشريعة غريب عن تعاليم دينهم، وأن القائلين به يَتَغَيَّوْن السَّطْو على مجال السياسة الذي هو في جملة أملاك العقيدة... الخ. بل إن داعية إسلامياً معاصراً ذهب إلى حدّ نفي وجود «رجال دين» في الإسلام، معتبراً القول بذلك مجافياً لطبيعته، ولجوهر الاتصال والتواصل بين العقيدة والشريعة فيه(١٤).

* * *

إذا كان حسن البنا، مؤسّس فكرة «الدولة الإسلامية»، هو من نَبَّه إلى الفوارق بين هذه الدولة والدولة الدينية، فإن التنظير لذلك التمييز بينهما لم يكن مما كَرس له وقفات في نصوصه، بل عاد أمرُ النهوض بذلك إلى دعاة آخرين من أوفى تلامذته، لعلّ أهَمَّهم من المعاصرين الأحياء يوسف القرضاوي؛ إذ استفرغ هذا الأخير جهداً لبيان ذلك التمايز والاختلاف بين المفهومين في العديد من نصوصه. ومع وفائه لتعاليم شيخه البنّا ـ وقد عاصره في شبابه قبيل اغتياله في نهاية الأربعينيات ـ جرَّب الشيخ القرضاوي أن يُثْرِي موضوعته حول الدولة الإسلامية، واختلافها الماهوي عن الدولة الدينية، بأفكار جديدة مستقاة من مفهوم الدولة الحديثة. لذلك، يشعر قارئ تلك

---

(١٢) «لم يكن التحريف في مجال العقيدة وحدها ـ وهو خطير في ذاته ـ ولكنه وقع في أمر آخر لا يقل خطراً عن العقيدة، هو فصل العقيدة عن الشريعة، وتقديم الدين للناس كأنه عقيدة فقط بغير تشريع! وقد كان لهذا آثار بالغة الخطورة في حياة أوروبا... السياسية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية...». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٣) في هذا يقول محمد قطب: «لم تعرف أوروبا دين الله الحقيقي الذي أنزل على عيسى بن مريم عليه السلام، وإنما عرفت صورة محرفة منه، هي التي أذاعها بولس «رسول الأمم» ونشرها في ربوع الأرض، وبخاصة في أوروبا». كما يقول رفعاً للشبهة: «لسنا نحن المسلمين الذين نقول إن الدين الذي اعتنقته أوروبا لم يكن دين الله المنزل على عيسى عليه السلام، وإنما يقول مؤرخوهم وكتابهم...» انظر: المصدر نفسه، ص ٧ و١٠ على التوالي.

(١٤) «ومن نتيجة هذا الانفصام تسمية بعض الناس «رجال الدين» في مقابل تسمية آخرين بـ «رجال الدولة» أو «السياسة» أو «العلم»، مع أن الفكر الإسلامي لا يعرف فكرة «رجال الدين» كما عرفها الغرب المسيحي، إنما يعرف «علماء الدين» المتخصصين في دراسته وفقهه. أما بعد ذلك، فكل مسلم رجل لدينه». انظر: يوسف القرضاوي، **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، سلسلة حتمية الحل الإسلامي؛ ١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١)، ص ٤٨.

النصوص وكأن القرضاوي يغادر المنطقة المفاهيمية التي قام البنّا بتهيئتها لبناء مقالة سياسية في مسألة الدولة الإسلامية، ليشارف مقالات جديدة (حديثة) ترتفع عن معدّل افتراضاتها. غير أن هذا الشعور ليس ـ في حقيقة أمره ـ أكثر من استسلام عارض لإغراء شكلي تُتْقِنُه الكتابة السياسية عند الشيخ القرضاوي، بغية استدراج خصوم المقالة السياسية الإسلامية («الإخوانية») إلى معسكر فرضياتها وموضوعاتها! ذلك أن الشيخ القرضاوي نفسه سرعان ما يصيبه الشعور بالمَلل من رتابة الدور «الاجتهادي» المستعار، فيعود إلى سجيّته: مريداً مخلصاً لتعاليم شيخه(١٥)!

نقرأ للقرضاوي تعريفاً للدولة الإسلامية، في مقابل الدولة الدينية، يقول فيه: «الدولة الإسلامية كما جاء بها الإسلام، وكما عرفها تاريخ المسلمين، دولة مدنية، تقوم السلطة فيها على البيعة والاختيار والشورى، والحاكم فيها وكيل عند الأمة أو **أجير** لها، ومن حق الأمة ـ ممثلة في أهل الحل والعقد فيها ـ أن تحاسبه وتراقبه، وتأمره وتنهاه، وتقوّمه إن اعوّج، وإلا عزلته. ومن حق كل مسلم، بل كل مواطن، أن ينكر على رئيس الدولة نفسه إذا رآه اقترف منكراً، أو ضيّع معروفاً. بل على الشعب أن يعلن الثورة عليه إذا رأى كفراً بواحاً عنده فيه من الله برهان. أما الدولة الدينية «الثيوقراطية» التي عرفها الغرب في العصور الوسطى والتي يحكمها رجال الدين، الذين يتحكمون في رقاب الناس ـ وضمائرهم أيضاً ـ باسم «الحق الإلهي»... فهي مرفوضة في الإسلام»(١٦). ويتأدّى القرضاوي من هذا التمييز إلى إطلاق صيحته القائلة: «... نعلنها صريحة: نعم... للدولة الإسلامية، ولا، ثم لا... للدولة الدينية «الثيوقراطية»»(١٧).

وربما بَدَا لقارئ هذا النص أن تمييز القرضاوي بين الدولة الإسلامية والدولة الدينية يذهب إلى حدود القول إن الدولة في الإسلام مدنيَّة فعلاً: كما قال، وهذا غير صحيح، ذلك أن معنى المدنية عنده محصور فقط في غياب «رجال دين»؛ أما حضور علماء الدين، فهو لا يمثل ـ في رأيه ـ مسّاً

---

(١٥) ذلك ما نلحظه بوضوح ـ لا مزيد عليه ـ في: القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها**.

(١٦) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية** (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ١٨٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

بمدنيتها، حتى وإن كانوا هم «أهل الحل والعقد» فيها! وإذا تقدّمنا قليلاً نحو فهم المعنى «المدني» و«الدستوري» لهذه الدولة الإسلامية ـ في خطاب القرضاوي ـ وجدنا أن المعنى ذاك لا يخرج عما قرّره البنا من أن نظام الدولة الإسلامية ليس شيئاً آخر سوى نظام الشريعة[١٨]؛ فالدولة الإسلامية، يقول القرضاوي، «دولة «دستورية» أو «شرعية»، لها دستور تحتكم إليه، وقانون ترجع إليه، ودستورها يتمثل في المبادئ والأحكام الشرعية...»[١٩].

دستور هذه الدولة ـ إذاً ـ هو الشريعة، أو قل إن الشريعة هي ما يسبغ عليها الطابع «الدستوري». لكن هذا الدستور لا يشبه غيره من الدساتير الحديثة، فهو لا يقبل تعديلاً بالحذف أو الإضافة للاستجابة لمقتضيات تطور حقل الاجتماع السياسي؛ لذلك، فإن هذه الدولة «ليست مخيَّرة في الالتزام بهذا الدستور أو القانون، فهذا مقتضى إسلامها ودليل إيمانها...»[٢٠]، فهي لا تكون إسلامية إلاّ به. كذلك شرعيتها ليست اجتماعية أو مدنية، بل دينية، ذلك أن «الالتزام من الدولة بقانون الشريعة **هو الذي يعطيها الشرعية**...، فأمّا إذا حادت عن هذا المنهج...، فهذا يسلبها حق الشرعية ويسقط عن الناس واجب الالتزام بطاعتها...». وليس ذلك إلا لأن هذا الدستور «لم تضعه هي، بل فرض عليها من سلطة أعلى منها»[٢١].

لنحاول أن نخرج من هذه التعميمات، المقدَّمة تعريفاً للدولة الإسلامية، كي نقترب من جغرافية هذه الدولة كما تبدَّت تضاريسها في خطاب منظِّرها المؤسّس: حسن البنا، في مواقفه السياسية لا في تعريفاته النظرية.

ثانياً: الدولة الإسلامية في خطاب البنّا: مفارقات المفهوم

ليس الانتقال والتأرجح بين مربَّع الفكرة الدينية عن الدولة، ومربَّع الفكرة المدنية الحديثة عنها، خاصة وَسَمَتْ مقالة القرضاوي حصراً، من دون سائر المثقفين الإسلاميين المعاصرين، بل هي من ميراث حسن البنّا الذي أتقن ممارستها على نحوٍ من الكفاءة لم يضارِعْهُ فيه أحد. والحق أن القارئ في

(١٨) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ١٧٢.

(١٩) يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٧)، ص ٣٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٣.

نصوص مؤسّس حركة «الإخوان المسلمين»، لا يجد صعوبة في الوقوف على مفارقةٍ مثيرة تؤسس خطابه حول الدولة: **الانفتاح الشديد والانغلاق الشديد!** وهي مفارقة تذهب بخطابه إلى أبعد حدود التوتّر نتيجة حركة الشد والجذب بين حدَّي الانفتاح والانغلاق! نعثر على ذلك ـ بصورة بالغة الوضوح ـ في دفاعه عن الدستور والخيار التمثيلي النيابي، وفي هجومه الحاد على الحزبية والتعددية السياسية!

١ ـ الدولة والدستور

يعرف سائر الذين قرأوا نصوصه الفكرية، أو اطلعوا على مواقفه السياسية، أن حسن البنا كان إيجابياً تجاه مسألة الدستور والخيار السياسي النيابي، وأنه دفع بحركة «الإخوان المسلمين» إلى المشاركة السياسية في الحياة العامة بعيداً عن أفكار وخيارات العنف، وخاصة قبل تأسيس «التنظيم الخاص»(٢٢)، الذي أصبح كتيبة صدام موازية للتنظيم الجماهيري الضخم والواسع(٢٣). غير أن موقفه الإيجابي ذاك، كان في جملة ما يعتقد أنه من صميم الإسلام، أي أن الدستور والتمثيل النيابي ليسا أفكاراً برّانية عن عقيدة الإسلام وشريعته؛ بل هما من تعاليمه حتى وإن بَدَا وكأن المسلمين يستقونهما من الغرب؛ ذلك أن نُظُم الإسلام ـ في ما رَأى ـ هي «أكمل وأنفع ما عرف الناس من النظم حديثاً أو قديماً»(٢٤). حتى حينما كان يدافع عن مبدأ المواطنة ـ وهو مبدأ حديث في الفكر السياسي ـ كان يفعل ذلك من داخل مرجعيته الدينية مجادلاً من «يظن... أن التمسك بالإسلام وجعله أساساً لنظام الحياة ينافي وجود أقليات غير مسلمة في الأمة المسلمة، وينافي الوحدة بين عناصر الأمة» مبيّناً أن «الحق غير ذلك تماماً»(٢٥). ومن المثير ـ هنا ـ أن البنا لا يستعمل عبارات مثل «أهل الذمة»، في هذا السياق، ولا يحيل على تجربة

---

(٢٢) انظر التفاصيل في: ميتشيل، **الإخوان المسلمون.**

(٢٣) انتقلت القاعدة الجماهيرية لـ «الإخوان المسلمين» من نصف مليون عضو منخرط عام ١٩٤٥، إلى مليون عضو عام ١٩٤٦، إلى مليوني عضو في العامين ١٩٤٨ و١٩٤٩! انظر في هذا: Olivier Carré, *Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutub, frère musulman radical*, patrimoines islam (Paris: Cerf; Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1984), p. 8.

(٢٤) البنّا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا،** ص ٦٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٩.

«نظام الملل» العثماني في معالجة مسألة الأقليات غير المسلمة، بل ينصرف إلى بناء موقفه لصالح وحدة الوطن والمجتمع من خلال الاعتبار بجملة من الآيات القرآنية التي تشدد على أخوة المؤمنين ووحدتهم، منتهياً إلى الاستنتاج أن «هذا الإسلام الذي بني على هذا المزاج المعتدل والإنصاف البالغ لا يمكن أن يكون أتباعه سبباً في تمزيق وحدة متصلة، بل بالعكس أكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية بعد أن كانت تستمد قوتها من نصّ مدني فقط»[٢٦].

في حديث البنّا عن الدستور، ينبغي التمييز بين موقفين فيه ومنه: بين موقف إيجابي منفتح من الدستور عموماً، كوثيقة وكعلاقة سياسية، وبين موقفه من الدستور المصري، الذي كان موقفاً نقدياً، وكان يبدو عليه الكثير من التحفظ، وإن لم يذهب به التحفظ إلى حدود رفضه. يقول البنّا مخاطباً «الإخوان»: «... إن الباحث حين ينظر إلى مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال، وبيان حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها يتجلى للباحث أنها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم. ولهذا يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام، وهم لا يعدلون به نظاماً آخر»[٢٧].

يماهي البنا - هنا - بين النظام الليبرالي الحديث وبين نظام الحكم في الإسلام من دون أن يُبدي قليل تردُّد. ومع أن عبارته «نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم... إلى الإسلام» قد تفيد أن هذا النظام خارجٌ يُقَارِن به **داخلاً** (هو النظام الإسلامي)، إلا أن عبارته الأسبق أن مبادئ الحكم الدستوري «تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام» تُسقط الحدود بين ذينك النظامين، فتجعلهما نظاماً واحداً. هكذا ننتهي مع حسن البنا إلى القول إن النظام السياسي في الإسلام: نظام «الدولة الإسلامية»، نظام دستوري.

لكن هذا الانفتاح الإيجابي: المبدئيّ والنَّظَري، يتحول إلى تحفظ حينما يتعلق الأمر بنص الدستور المصري. فمع أن البنّا يرحّب كبير ترحيب بوضع

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

دستور للبلاد، لا يتردد في توجيه انتقادات له، وخاصة لما ينطوي عليه ـ في رأيه ـ من إبهام، وللكيفية التي يجري بها تصريفه. نقرأ له في هذا الباب: «. . . إن من نصوص الدستور المصري ما يراه الإخوان المسلمون مبهماً غامضاً يدع مجالاً واسعاً للتأويل والتفسير الذي تمليه الغايات والأهواء، فهي في حاجة إلى وضوح وإلى تحديد وبيان. هذه واحدة، والثانية هي أن طريقة التنفيذ التي يطبق بها الدستور. . .، طريقة أثبتت التجارب فشلها وجنت الأمة منها الأضرار لا المنافع، فهي في حاجة شديدة إلى تحوير وإلى تعديل يحقق المقصود ويفي بالغاية. . .، وحسبنا أن نشير هنا إلى قانون الانتخاب»[٢٨].

لا بدّ من جلاء الغموض في الدستور المصري كي يطابق صورة الدستور المثالي المرتسمة في مخيّلة البنا؛ ثم لا بد من ترشيد تصريفه حتى يكون التصريف ذاك مطابقاً لجوهره. وفي هذه المسألة بالذات، يكمن جوهر التحفظ: مجافاة القانون ـ أو القوانين ـ لروح الدستور كما في حالة قانون الانتخاب. والواقع أن البنّا يدرك جيداً الفارق بين الدستور وبين القانون: فالدستور مبادئ عامة، أما القانون فتنظيمٌ لإجراءات عملية[٢٩]. وعليه، قد يتطابق الدستور ومبادئ الإسلام، وقد ينص في ديباجته على أن الإسلام دين الدولة، كما هو الحال في أكثر الدول العربية والإسلامية[٣٠]، فيما قد لا تعبر القوانين عن هذه الروح، فتأتي مجافية لها. لذلك، لا يقتصر البنّا على استهجان هذا الأسلوب من التحايل على الدستور: إقرار مبادئ نظرية ثم نقضها بقوانين إجرائية مجافية، بل يذهب أبعد من مجرد المطالبة بتشذيب القوانين وتكييفها مع المرجعية المبادئية الدستورية: يذهب إلى القول ـ صراحة ـ إن في القرآن من القوانين ما يستكفى به عن وضع واستنباط، وإن قانونه الوحيد هو ما ينبع من أحكامه ومن السنة النبوية[٣١]. . .

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٢٩) ينبه البنّا جمهور «الإخوان» إلى هذا الفرق، في رسالته إلى المؤتمر الخامس للحركة. انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٣٠) يعزو فهمي جدعان ذلك إلى صعود التيار الإسلامي، فيكتب أنه «كان من آثار هذا التيار أن لجأت الدول الحديثة الإسلامية إلى إدخال مادة «دين الدولة الإسلام» في دساتيرها، أو اعتبار الشريعة الإسلامية أحد مصادر التشريع الأساسية في الدولة، إن لم يكن «المصدر الرئيسي» له». انظر: جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسة في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٣١) «إن الإسلام لم يجيء خلواً من القوانين، بل هو قد أوضح كثيراً من أصول التشريع وجزئيات =

هل في هذا تناقض؟

قطعاً لا، فيه تماسُكٌ منطقي وانسجام مع المقدمات التي صدر عنها؛ فمتى ما اعتبرنا النظام الدستوري والنظام الإسلامي نظاماً واحداً، ساغ القول إن القوانين الموضوعة للتعبير عن مبادئ الدستور لا يمكن إلا أن تكون إسلامية، وإلا فهي لا تعبّر، في شيء، عن روح الدستور وقواعده.

* * *

يرتبط بالدفاع عن الدستور والنظام الدستوري - في نصوص حسن البنّا - الدفاع عن النظام التمثيلي النيابي، ارتباط فرع بأصل ومعلول بعلّة. لكنه ارتباط يتغذى - أيضاً - من حاجة سياسية شديدة، لدى البنا و«الإخوان المسلمين»، إلى إطار للمشاركة السياسية من موقع أعلى: من موقع القرار. وهي حاجة كان يدعو إليها إحجام «الإخوان المسلمين»، طيلة الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات، عن نهج سبيل الثورة والعنف، والتزام خط العمل السياسي السلمي، مثلما كانت تدعو إليها معاينة حجم الفوائد أو العوائد السياسية الناجمة عن السعي إلى السلطة من الطريق الانتخابي والنيابي. وهذه حقيقة ليست تستعصي على من يدرك مقدار ما كان حسن البنا متشبعاً به من حسّ سياسي واقعي على الرغم من الانطباع الذي كان يخلّفه - لدى كثيرين - كداعية مثالي أو طوباوي!

بخلاف موقفه من أصول الفكرة الدستورية - حيث احتسبها إسلامية وليست غربيّة - يعترف بأن أصول النظام النيابي أصول غربية. فهو إذ يقرر أن «من حق الأمة الإسلامية أن تراقب الحاكم أدق مراقبة، وأن تشير عليه بما ترى فيه الخير، وعليه أن يشاورها ويحترم إرادتها...»، لا يكتفي - شأن غيره من المفكرين الإسلاميين - بحسبان ذلك أمراً في عداد مبدأ الاحتساب (الإسلامي) على الحاكم، بل يذهب إلى القول - في إشارة صريحة إلى المصدر الخارجي لهذا المبدأ - إن «النظام الإسلامي» في هذا **لا يعنيه الأشكال ولا الأسماء متى تحققت هذه القواعد الأساسية التي لا يكون الحكم صالحاً**

= الأحكام، سواء أكانت مادية أم جنائية، تجارية أم دولية. والقرآن والأحاديث فياضة بهذه المعاني، وكتب الفقهاء غنية كل الغنى بكل هذه النواحي، وقد اعترف الأجانب أنفسهم بهذه الحقيقة وأقرّها مؤتمر لاهاي الدولي أمام ممثلي الأمم من رجال القانون في العالم كله. فمن غير المفهوم ولا المعقول أن يكون القانون في أمة إسلامية متناقضاً مع تعاليم دينها وأحكام قرآنها وسنة نبيّها». انظر: البنّا، المصدر نفسه، ص ١٧٣.

بدونها»، منتهياً إلى اعترافٍ جهير بأننا «في حياتنا العصرية قد نقلنا من أوروبا هذا النظام النيابي الذي تعيش في ظله حكوماتنا الآن»[٣٢]. وهو ـ للأمانة ـ اعتراف جريء لم يَقْوَ على مضارعته فيه كثيرون ممَّن نسبوا أنفسهم وفكرهم إلى حسن البنا من المثقفين الإسلاميين المعاصرين!

وإذ يقرر البنَّا أنه «ليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم»[٣٣]، يميل إلى بيان ذلك من خلال التذكير بـ «تقنيات» إشراك الأمة في الحكم، فيشدد على أن الإسلام «لم يشترط استبانة رأي أفرادها جميعاً في كل نازلة»، وهو المعبر عنه في الاصطلاح الحديث بالاستفتاء العام. ولكنه اكتفى في الأحوال العادية بـ «أهل الحل والعقد»[٣٤]. وإذا كانت هذه الإشارة منه لا تستصغر شأن الاستفتاء قَدْرَ ما تؤكد على مبدأ التمثيل، فإن ربطه التمثيل بـ «أهل الحل والعقد» يطرح السؤال عن معنى هذه الفئة، وعمَّن هُم في جملة مكوِّناتها.

لا يخفي البنّا أن الإسلام لم يقدّم تعريفاً مرجعياً لهؤلاء، «ولم يعيّنهم بأسمائهم ولا بأشخاصهم»، لكنه يغطي هذا الفراغ بالاستئناس بأقوال الفقهاء، فيشاركهم «الاجتهاد» في أن وصفهم «ينطبق على ثلاث فئات هُمْ (هكذا في النص!):

«١ ـ الفقهاء المجتهدون الذين يُعْتمد على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام.

٢ ـ وأهل الخبرة في الشؤون العامة.

٣ ـ ومن لهم قيادة أو رئاسة في الناس...، فهؤلاء جميعاً يصحّ أن تشملهم عبارة «أهل الحل والعقد»».

وعلى طريقة الإصلاحيين الإسلاميين ـ في القرن التاسع عشر ـ يعقد القران بين «أهل الحل والعقد» وممثلي الأمة في البرلمان حين يكتب: «ولقد رتّب النظام النيابي الحديث طريق الوصول إلى أهل الحل والعقد بما وضع الفقهاء الدستوريون من نظم الانتخاب وطرائقه المختلفة»، مستنتجاً أن الإسلام

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

«لا يأبى هذا التنظيم ما دام يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد»[٣٥].

لكن مشكلة حسن البنا تكمن، أساساً، في أنه لا يدفع بدفاعه عن النظام النيابي ـ كما الدستور ـ إلى نهاياته المنطقية، إذ سرعان ما يكشف عن أن اعترافه بهذا النظام (النيابي) **اعتراف مشروط**، أي مُتوقف على توافُر شرطٍ لازم له هو خلُوُّه من الحزبية، و ـ بلغتنا المعاصرة ـ من التعددية الحزبية[٣٦]! فكيْف ـ إذاً ـ نستطيع أن نتخيل نظاماً سياسياً نيابياً ـ قوامُه المنافسة الحزبية الانتخابية ـ من دون أحزاب سياسية؟!

وتلك ـ في الحقيقة ـ مشكلة المشاكل في فكر حسن البنّا، وفي تصوّره السياسي لنظام «الدولة الإسلامية»!

٢ ـ التعددية الحزبية أو شبح «الفتنة»!

يقف البنّا موقف رفضٍ متشنّج من الحزبية عموماً، ومنها في مصر بخاصة! وهو يفعل ذلك على الرغم من أنه يعترف صراحة بأن جماعته («الإخوان المسلمين») جماعةً سياسية مَعْنِيةً ـ إلى جانب عنايتها بالدين والعقيدة ـ بالدولة والنظام السياسي[٣٧]. وبذلك، يستكثر على غيره ما يُبيحه لنفسه، متطوعاً ـ من حيث لم يَشَأْ ـ لتقديم صورة سيئة عنه ـ وعن برنامجه السياسي ـ لخصومه، بل مغامراً بنسف كل ذلك المعمار السياسي الذي شيَّده دفاعاً عن الحكم الدستوري والنظام التمثيلي البرلماني!!!

وانسجاماً مع منطق دعوته، الناحية منحى سياسياً وسلمياً متدرجاً[٣٨]،

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٣٦) «يقول علماء الفقه الدستوري إن النظام النيابي يقوم على مسؤولية الحاكم، وسلطة الأمة، واحترام إرادتها، وأنه لا مانع فيه يمنع وحدة الأمة. . . وإن كان بعضهم يقول إن من دعائم النظام النيابي البرلماني: الحزبية ولكن هذا إذا كان عرفاً فليس أصلاً في قيام هذا النظام، لأنه يمكن تطبيقه بدون هذه الحزبية وبدون إخلال بقواعده الأصلية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٥ ـ ٢١٦. إن الأدعى إلى الاستغراب ـ هنا ـ أمران: أولهما أن الحزبية ـ بالنسبة إلى البنّا ـ مجرد عُرف في النظام النيابي وليست أصلاً. وثانيهما أنه يدعي إمكانية تطبيق هذا النظام النيابي دون حزبية بغير دليل: نظري أو واقعي منه!

(٣٧) في هذا يقول: «يخطئ من يظن أن جماعة الإخوان المسلمين «جماعة دراويش» قد حصروا أنفسهم في دائرة ضيقة من العبادات الإسلامية، كل همهم صلاة وصوم وذكر وتسبيح. فالمسلمون الأولون لم يعرفوا الإسلام بهذه الصورة. . . اعتقدوه نظاماً عملياً وروحياً معاً، فهم عندهم دين ودولة، ومصحف وسيف». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٣٨) انظر تفاصيل ذلك في رسالته إلى المؤتمر الخامس في: المصدر نفسه، ص ١٥٥ ـ ١٦١.

يدافع البنّا عن الإصلاح والنهج الإصلاحي في العمل السياسي والفكري والتربوي، وفي بناء المجتمع والدولة؛ وفي جملة ما يدافع عنه من «إصلاح» «القضاء على الحزبية وتوجيه قوى الأمة السياسية في وجهة واحدة وصف واحد...»[٣٩]. بل هو لا يتردد في دعوة الأحزاب السياسية (المصرية) إلى الالتحاق بصفوف «الإخوان المسلمين» من أجل أن «يتوحدوا تحت لواء القرآن العظيم»، راجياً أن يجيبوا فيكون في ذلك «خيرهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة» وأن «تستطيع الدعوة بهم أن تختصر الوقت والجهود»، متوعِّداً إياهم عند الرفض بأنهم سوف «يضطرون إلى العمل للدعوة **أذناباً** وقد كانوا يستطيعون أن يكونوا رؤساء»![٤٠]. هل هذا من «الإصلاح» في شيء؛ وهل هو اعتدال؛ وما الذي قاد البنّا إلى هذا الموقف العدمي، بل والعدواني، من الحزبية والأحزاب؟

ثمة - في الواقع - أسباب عدّة يختلط فيها الوازع السياسي بالعقدي فَيَتَداخلان على نحو يمتنع معه التمييز والفصل. ونكتفي منها - على تعدُّدها - **بسببين**: يتعلق **أولُهما**، في اعتقاد البنا، بآثار ونتائج الحزبية في الاجتماع الوطني، ويتعلق **ثانيهما** بما يعتقد أنه مجافاةٌ من الحزبية لفكرة وحدة الأمة في الإسلام، وتهديدٌ بالفتنة في نظامه:

نقرأ للبنّا في المعنى الأول: «الإخوان المسلمون يعتقدون أن الأحزاب السياسية المصرية جميعاً قد وجدت في ظروف خاصة، ولدواع أكثرها شخصي... ويعتقد الإخوان كذلك أن هذه الحزبية قد أفسدت على الناس كل مرافق حياتهم، وعطلت مصالحهم، وأتلفت أخلاقهم، ومزقت روابطهم، وكان لها في حياتهم العامة والخاصة أسوأ الأثر»[٤١]. وعليه، فالحزبية - في ما يرى - لم تكن أكثر من استثمار سياسي لبناء النفوذ الشخصي، ولم تعد لها من وظيفة سوى تعطيل الإنتاج، وإلهاء الناس، وإفساد القيم، وتمزيق النسيج الاجتماعي الموحَّد بفكرة الأمة والجماعة؛ وهي - لذلك - لم تعد لها من فائدة ترجى! وفي المعنى الثاني نقرأ له: «يعتقد الإخوان أن هناك فارقاً بين حرية الرأي والتفكير والإبانة والإفصاح والشورى والنصيحة - وهو ما يوجبه الإسلام - وبين التعصب للرأي والخروج على الجماعة، والعمل الدائب على

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

توسيع هوة الانقسام في الأمة وزعزعة سلطان الحكام، وهو ما تستلزمه الحزبية ويأباه الإسلام ويحرمه أشد التحريم»[٤٢]. إن الحزبية ـ في هذا المفهوم ـ ليست في جملة الحقوق السياسية للأفراد والجماعات، وليست مظهراً من مظاهر الحق في التعبير الحرّ، أو في حرية الرأي، بل هي رديف للتعصب، وللعصيان والتمرد على رأي الجماعة، ولزعزعة الاستقرار السياسي. وهي ـ لتلك الأسباب ـ محرَّمة دينياً، أو قل إن موقف الرفض لها ليس موقفاً سياسياً فحسب، بل وموقف شرعي أيضاً!

ومع أن حسن البنّا يحاول إبراء الذمة من شبهة العداء للحزبية بسبب المنافسة السياسية ـ خاصة مع حزب «الوفد» ـ إلاّ أن دعوته إلى وجوب حلّ هذه الأحزاب لم تكن ـ البتة ـ من أجل مصلحة مصر، كما أوحى بذلك، بل من أجل إخلاء الساح لحزب وحيد هو حركة «الإخوان المسلمين»، أو لتشكيل إطار سياسي جامع يكون فيه للحركة مركز القيادة[٤٣]! هكذا يضاهي حسن البنا الداعين إلى الحزب الواحد في دعوتهم إلى ذلك (والشيوعيون المصريون كانوا في جملتهم)، ويضع علامة استفهام على كل التأييد والولاء الذي محَضَه ـ في نصوصه ـ للنظام السياسي الحديث: هذا الذي ليس يقبل انتقائية أو مفاضلة بين مبادئه كما فعل البنا وغيره.

وإذا كان بعض رموز الجيل الثاني ـ المعتدل ـ من مفكري «الإخوان المسلمين» قد حاول تصحيح هذه الصورة عن تراث «الإخوان»، بمراجعة موقف البنا، والدفاع عن التعددية الحزبية، بل ومحاولة تأصيلها من داخل المرجعية الشرعية[٤٤]، فإن في وسعنا ـ مع ذلك ـ أن نفهم سبب

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(٤٣) «إن الإخوان لا يضمرون لحزب من الأحزاب أياً كان خصومة خاصة به، ولكنهم يعتقدون في قرارة نفوسهم أن مصر لا يصلحها ولا ينقذها إلا أن تنحل هذه الأحزاب كلها، وتتألف هيئة وطنية عاملة تقود الأمة إلى الفوز وفق تعاليم القرآن الكريم». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٤٤) فعل ذلك ـ مثلاً ـ الشيخ يوسف القرضاوي، حين كتب: «تعدد الأحزاب في السياسة أشبه شيء بتعدد المذاهب في مجال الفقه»؛ أو حين كتب: «إن الأحزاب هي مذاهب في السياسة، كما أن المذاهب هي أحزاب في الفقه». وإذ يعرف القرضاوي أنه يدلي برأي يخالف فيه حسن البنّا، يكتب: «أنا أعلم أن الإمام الشهيد حسن البنّا أنكر قيام الحزبية وتعدد الأحزاب في الإسلام. وهو اجتهاد منه رضي الله عنه، لما رآه في زمنه من حزبية فرقت الأمة في مواجهة عدوها... ولا بأس أن يخالف اجتهادنا اجتهاد إمامنا رحمه الله، فهو لم يحجر على من بعده أن يجتهدوا كما اجتهد، وخصوصاً إذا تغيرت الظروف، وتطورت الأوضاع والأفكار. ولعله لو عاش إلى اليوم لرأى ما رأينا، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان =

ذلك التناقض الصارخ الذي يقوم عليه خطاب البنّا حول الدولة، فيدفعه إلى المراوحة بين دفاع قوي عن الدستور والنظام النيابي وبين هجوم أقوى على الحزبية والتعددية السياسية. إن هذا السبب - في ما نزعم - هو مفهومه للجماعة[٤٥] والأمة: فهذه الجماعة - الموحَّدة بعقيدة الإسلام - تستحق دستوراً يكرّس مبادئ دينها في الحكم، وقوانين تطابق أحكام شريعتها، ونظاماً تمثيلياً يفرز «أهل الحل والعقد»...، فهذه جميعاً وسائط مقبولة لتمكين الجماعة والأمة من نظام حكم يعبّر عن ماهيتها كجماعة، بل هي مطلوبة ومرغوبة. لكن ذلك ليس ينطبق على التعددية الحزبية بأي شكل من الأشكال. إذا تركنا جانباً الوازع السياسي، حيث لا مصلحة للبنا في وجود أحزاب سياسية تنافس «الإخوان» في دورهم وتمثيلهم الاجتماعي، فإن السبب الرئيس الحامل على ذلك الموقف من الحزبية سبب ديني: الخشية من تصدّع وحدة الجماعة، وانقسامها، وغرقها في الفتنة!

ومن دون أن يسيء المرء الظن بحسن البنّا، وحساباته السياسية، من مُمايَزته بين المسألة الدستورية والنيابية وبين مسألة التعددية السياسية، يمكن القطع بأن ما فعله من فصلٍ بينهما هو عينه ما سوف يحصل بعده في تجربة ممارسة السلطة - من قبل النُخب العربية والإسلامية الحاكمة - وخاصة منذ مطلع النصف الثاني من القرن العشرين. فقد تأكد - بقوة الأمر الواقع - أن هذه النخب تستطيع أن تقبل بوضع دستور للبلاد (ودستورٍ مثالي أحياناً)؛ وأن تُقِر النظام البرلماني، وتضع قانون انتخابات، وتُجري عمليات اقتراع على «ممثلي» الشعب أو الأمة... الخ، في الوقت نفسه الذي تمنع فيه الأحزاب من الوجود[٤٦]!

لم يكن حسن البنا مجرّد شيخ يفقه في شؤون العقيدة والشريعة، ويملك الجرأة في التعبير عمّا يراه موقفاً شرعياً في أمور السياسة والرياسة...؛ كان إلى جانب ذلك داعية سياسياً على قدرٍ كبير من الحنكة والدهاء، وعلى قَدْرٍ

= والحال. ولا سيما في أمور السياسة الكثيرة التغيير». انظر: القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص ١٥١، ١٥٣ و١٥٧ على التوالي.

(٤٥) حول مفهوم الجماعة في الإسلام، انظر: رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة** (بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٤)، ص ١٢٥ - ١٤٥، و**الجماعة والمجتمع والدولة** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٣٩ - ٤٨.

(٤٦) ناهيك عن أن البعض لا يخجل من أن يكرس القول والعمل بقاعدة «من تحزب خان»!!!

كبير من التشبع بالواقعية السياسية، بل وبالنزعة البراغماتية. ولقد ساعده ذلك على أن ينتج أكثر المقالات السياسية تأثيراً في الجمهور، خلال هذا القرن العشرين، وأن يؤسّس إحدى أضخم الحركات السياسية جماهيرية في العالم الإسلامي المعاصر (حركة «الإخوان المسلمين»). وكما امتدّ نفوذ أفكاره فَفَاض عن حدود مصر، وطال معظم البلاد العربية والإسلامية، كذلك كان حال حركته السياسية، التي خرجت من نطاقها الوطني المصري، لتصبح تنظيماً قومياً وعالمياً. ولعمري إن ذلك يشهد أبلغ الشهادة لكفاءته في بناء قِرَانٍ نادر بين الدنيوي والمقدّس لم يُفْلِح في مضارعته فيه أحد من القدماء والمحدثين!.

إن موضوعة الدولة الإسلامية ـ في فكر البنّا ـ وحدها دليل على ذلك الذي نوهنا به: لقد أَخَذَهَا عن رشيد رضا بعد تعديلٍ (تحولت فيه من خلافة: ممتنعة وطوباوية، إلى دولة إسلامية: ممكنة وواقعية)[47]؛ لكنه إذ رأى فيها نِدَاءَ الشرع، والواجب، لم يَتَعَامَ عن السياسة والممكن، بل طَفَقَ يبحث لهذه الدولة عمَّا يسوّغ لها أمرها في مجتمع غَزَتْهُ الحداثة السياسية والثقافية، بعد غزو الاستعمار له. لذلك، لم يجدْ ضالته سوى في بعض موضوعات الإصلاحيين الإسلاميين قبله بربع قرن. نعم، لم يذهب بعيداً في الطريق الذي سلكوه، لكنه ـ قطعاً ـ قطع منه شوطاً، فانتهل منه ثمراتٍ أينعت في نصّه فكرةً دستورية وديمقراطية نيابية.

هل معنى ذلك أن «الدولة الإسلامية» ـ عند البنا ـ ترادف معنى الدولة الوطنية عند الإصلاحيين؟.

لا، إنها دولة دستورية، تأخذ بنظام التمثيل النيابي غير أن مصدر السلطة فيها هو الشريعة الإسلامية. إنها **دولة الشريعة**، ما دامت الشريعة هي «دستور» المسلمين في تنظيم اجتماعهم المدني واجتماعهم السياسي في رأيه.

---

(٤٧) الذين يشككون في إمكانية قيام دولة إسلامية يتجاهلون تجربة إيران ـ أساساً ـ منذ ثورتها قبل عشرين عاماً، وتجربتي السودان وأفغانستان جزئياً.

الفصل السابع

الدولة والشريعة ـ في نقد الفكرة العلمانية

«إن السلطان خذل القرآن وخاصمه في تاريخنا منذ بُكُوره، فلا ينصلح أمر الأمة ولا ينجمع إلا برأب الصدع بين شريعة القرآن ووازع السلطان».

عبد السلام ياسين

أولاً: شريعة الدولة

وقفنا في تحليل خطاب حسن البنا، وبعض تلامذته، على موضوعتين مركزيتين في بناء مفهوم «الدولة الإسلامية» في ذلك الخطاب[1]، **أولاهما** الموضوعة القائلة بضرورة الدولة في الإسلام، **وثانيهما** الموضوعة القائلة بانتماء مسألة الدولة والحكم إلى العقائد والأصول، لا إلى الفقهيات والفروع. بين الموضوعتين ترابط، بل هما تكادان تقولان الشيء نفسه: أن تكون الدولة ضرورية في الإسلام، معناه أنها ليست من النوافل، بل من الفروض والواجبات؛ وأن يكون أمرها من أصول الإسلام معناه أن ضرورتها ووجوبها من بداهات الدين. يتبيَّن هذا الترابط بين الموضوعتين ـ في وعي القائلين بهما ـ متى تقدَّمنا في بيان العلاقة بين الدولة والشريعة في الإسلام على نحو ما يتمثلها دعاة فكرة «الدولة الإسلامية» من الإسلاميين المعاصرين.

يورد يوسف القرضاوي أدلة على شمول الإسلام وتعاليمه الجانب السياسي، ونظام الحكم والدولة، في كتابه: **من فقه الدولة في الإسلام**[2].

(١) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب، ص ١٢٥.

(٢) يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٧).

ومن الأدلة تلك **أربعة رئيسَة**: **أولها**: «الدليل من نصوص الإسلام»[٣]؛ **وثانيها**: «الدليل من تاريخ الإسلام»[٤]، حيث يعرج على تجربة الدولة النبوية في المدينة؛ **وثالثها**: «الدليل من طبيعة الإسلام»، حيث يشدد على حاجة الإسلام إلى دولة تعبر عن التعاليم المتعلقة بالتنظيم والمسؤولية؛ أما **رابعها**، فهو: «الحاجة إلى دولة تحتضن الإسلام»، وهي حاجة ذهبت به إلى القول في مناسبة أخرى ونص آخر: «إن الإسلام لو لم تجئ نصوصه المباشرة بإيجاب إقامة دولة له، لكانت حاجته إلى دولة لا ريب فيها»[٥]!

يهمنا من تلك الأدلة ـ في موضوعنا ـ **الدليلان الثالث والرابع**: حاجة الإسلام إلى دولة **تعبّر عن تعاليمه**، وحاجته إلى دولة **تحتضنه**، أي تدافع عنه وتنشر رسالته. وللشريعة الإسلامية علاقة بالحاجتين: ففي الأولى، يكون على الدولة أن تنهض بواجب تطبيق أحكامها على أرض الإسلام[٦]، وعلى المنتسبين إلى عقيدته، بحسبانها أحكاماً تحتاج إلى سلطة تقوم بواجب نشر رسالة الإسلام في «العالمين»، وتحويل أحكام الشريعة إلى قانون كوني، فضلاً عن حماية الإسلام نفسه من الداخل بحياطته بقانون الشريعة داخل حوزته. في

---

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥. يستشهد هنا بالآية رقم (٥٩) من سورة النساء: **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩]. كما يستشهد بالحديث الشريف «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية» (رواه مسلم: حديث رقم ١٨٥١).

(٤) انظر التفاصيل في: القرضاوي، المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ٢١.

(٥) يوسف القرضاوي، **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**، ص ٧١.

(٦) ثمة مشكلة في تعريف البنّا والقرضاوي لأرض الإسلام أو بلاد المسلمين، هي توسيعهما لها بحيث تشمل كل بقعة أقام فيها مسلمون. يقول البنّا: «إن الأخوة الإسلامية جعلت كل مسلم يعتقد أن كل شبر من الأرض، فيه أخ يدين بدين القرآن الكريم، قطعة من الأرض الإسلامية العامة التي يفرض الإسلام على أبنائه أن يعملوا لحمايتها وإسعادها، فكان من ذلك أن اتسع أفق الوطن الإسلامي وسَمَا عن حدوده الوطنية الجغرافية والوطنية الدموية إلى وطنية المبادئ السامية والعقائد الخالصة الصحيحة، والحقائق التي جعلها الله للعالم هدًى ونوراً. والإسلام حين يُشْعِر أبناءه بهذا المعنى ويقرره في نفوسهم، يفرض عليهم فريضة لازمة لحماية أرض الإسلام من عدوان المعتدين، وتخليصها من غصب الغاصبين، وتحصينها من مطامع المعتدين. انظر: حسن البنّا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د.ت.])، ص ٥٠ ويقول القرضاوي: «... كل أرض استوطنها المسلمون، وقامت فيها شعائر الإسلام، وارتفعت فيها مآذن تنادي بالتكبير والتهليل، هي وطن إسلامي يجب حمايته والذود عنه». انظر: القرضاوي، **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**، ص ٦٥.

يحيل النصان السابقان على مفهوم «دار الإسلام»، الذي وضعه الفقهاء ووضعوا في مقابله مفهوم «دار الحرب» بوصفها «دار الكفر». حول تاريخ مفهوم «دار الإسلام»، انظر: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٧٧ ـ ٩٥.

الحالين، ثمة حقيقة واحدة - في رأي القرضاوي - ودعاة «الدولة الإسلامية» - هي أن **إقرار الإسلام لأحكام شرعية، وإلزام جماعة المسلمين بالعمل بمقتضاها، يفرض الدولة أداةً لتطبيق تلك الأحكام**. وعليه، فإن الشريعة هي قوام الدولة الإسلامية ومصدر شرعية النظام السياسي فيها.

هذا الاستنتاج لا يترك مجالاً - أو معنًى - للتساؤل عن مدى إلزامية أحكام الشريعة الإسلامية، ذلك أن «الأصل في حياة هذه الأمة - يقول محمد قطب - أن تكون الشريعة الربانية هي الحاكمة فيها، دونما حاجة لأن يطالب بذلك فرد منها ولا جماعة، لأنها إلزام ربَّاني»، وعليه: «إن تحكيم الشريعة أمرٌ لا يُخَيَّر فيه الناس ولا يُسْتَفْتَوْن»[7]. ولذلك، فالدولة الإسلامية مطالبة «بالحكم بما أنزل الله»، وهي في هذا فريدة عن سائر أنماط الدول الأخرى في ما يرى منير شفيق[8]؛ ذلك أن دورها يتجاوز حدود ما تعارفت عليه التجارب الإنسانية من كونها أداةً للتنظيم الاجتماعي فحسب، إذ «ما شرعت الدولة - يقول علال الفاسي - إلا لمصلحة الدين، وما جعلت الخلافة إلا لتنفيذ أحكام الشريعة»[9].

لا تكون الدولة الإسلامية دولةً للشريعة، ولا تكون شريعة هذه الدولة هي الشريعة الإسلامية إلا لدى وعي يقيم الأواصر والجسور بين الدين والدنيا، بين العقيدة والشريعة، فلا يفهم العلاقة بينهما إلا من حيث هي علاقة وصل واتصال، لا علاقة فصل وانفصال على نحو ما تذهب إلى ذلك مقالات قسم كبير من المثقفين العلمانيين، ولأن الدفاع عن فكرة الوصل بين الدين والسياسة (والاجتماع)، بين العقيدة والشريعة، والدفاع عن وجوب

---

(٧) محمد قطب، **العلمانيون والإسلام** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص ٦١ - ٦٢.

(٨) «لعل من أكثر التعريفات دقة حول الحكومات الإسلامية هي «الحكم بما أنزل الله» أو الحكم بموجب ما يقضي الشرع الإسلامي «... فالحكم هنا، ومن ثم الحكومة، بل الدولة ككل، مكلفون بالحكم بما أنزل الله، وبالتصرف والعمل وفق ما يقضي الشرع... ومن ثم لسنا، هنا، حيال حاكم بأمره، ولا حيال طبقة أو فئة أو حزب سياسي يأتون بحاكم وحكومة ويقيمون دولة بهدف تحقيق مصالحهم وقمع الطبقات المقابلة... كما هو الحال في تجارب الأنماط الرأسمالية. ولسنا حيال حزب يأتي بحكومة ودولة يجعلها فوق المجتمع...، فيسُنّ ما شاء من القوانين كما هو الحال في التجربة السوفياتية والتجارب المشابهة لها...، بل إننا حيال حالة فريدة لا شبيه لها في كل التجارب الاجتماعية وأنماط الدول، عدا التجارب التي أقام فيها الأنبياء حكم الله..» انظر: منير شفيق، **الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة**، ط ٣ (تونس: الناشر للطباعة والنشر؛ دار البيرق، ١٩٩٢).

(٩) علال الفاسي، **دفاع عن الشريعة** (الرباط: [د.ن.]، ١٩٦٦)، ص ٥٣.

«تطبيق الشريعة الإسلامية» كان ـ في أحد وجوهه ـ هجوماً على القائلين بالانفصال بين الدين والسياسة (الدولة)، فقد كان من شأنه أن يتخذ شكل مساجلة بين دعاة تطبيق الشريعة ـ من المفكرين الإسلاميين المعاصرين ـ وبين دعاة فصل الدولة والسياسة عن الدين ممّن اصطُلح على تسميتهم بالعلمانيين[١٠]، أو بـ «اللائكيين» كما يحلو للداعية الإسلامي الشيخ عبد السلام ياسين أن يطلق عليهم.

ثانياً: مساجلة ضد الفكرة العلمانية

تعود أولى المساجلات الإسلامية ضد الفكرة العلمانية إلى جمال الدين الأفغاني في ردّه على الدهريين (في الهند)، وإلى مساجلة محمد عبده لفرح أنطون. غير أن ذلك السجال كان في بكوره أقل حدّة وعصبية لسببين: **أولهما** أن الذين جهروا بفكرة الفصل بين الدين والدولة كانوا في عداد أقلية غير ذات بال، ولا تشكل موضوعاتها خطورة على منظومة فكرية إسلامية صاعدة ـ في القرن التاسع عشر ـ وظافرة. و**ثانيهما** أن الإصلاحية الإسلامية لم تكن بعيدة تماماً عن القول بشكل ما من أشكال الانفصال بين مجال الديني ومجال السياسي في ما طرحته عن العلاقة بينهما[١١]، وخاصة في مفهومها للدولة الوطنية. غير أن هذا السجال سوف يشهد حدة أكبر منذ ثلاثينيات القرن العشرين، وسيذهب إلى حدود تمزيق الوعي العربي ـ الإسلامي، وإنجاب حرب أهلية فكرية في أوساط النخبة لم تخرج منها حتى اليوم[١٢]!.

دعاة الوصل بين الدولة والدين يصدرون عن عقيدة فكرية تُقِرّ بالتلازم الماهوي بينهما، وباستحالة النظر إلى العقيدة خارج مجال الاجتماع الإسلامي،

---

(١٠) حول التسمية (عَلمانية أو عِلمانية) ومصدرها: عَالَم أو عِلم، انظر: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، الفصل ١.

(١١) تنبه إلى ذلك عبد السلام ياسين، فكتب يعلق على محمد عبده والكواكبي: «كان النهضويون الإصلاحيون ينتقدون الجمود العقلي والتقليد، ويشيدون بالعقل الاعتزالي الحر، لكنهم لم يشعروا، وهم معذورون، أن انبهارهم بالحضارة الغربية وحماسهم الوطني العارم دفعاهم إلى نقيض ما كانوا ينتقدونه، فأوغلوا في السطحية العقلانية، وسقطوا في شراك الفكر العلماني، حتى بدر من أساطينهم ما نقرأ صراحةً براحةً من أن الدين للآخرة فقط». انظر: عبد السلام ياسين، **الإسلام والقومية العلمانية**، ط ٢ (طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، ١٩٨٥)، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(١٢) انظر: برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥).

وخارج موجبات تنظيمِهِ على مقتضى العَقَدي، وإخضاعه له. وهم - لذلك السبب - يرون في من يدعو إلى الفصل بينهما، أنه يريد، بحسب تعبير يوسف القرضاوي[١٣]: ««الإسلام الروحي» أو «الإسلام الكهنوتي» الذي يكتفي بتلاوة القرآن على الأموات، لا على الأحياء، ويتبرك بتزيين الجدران بآياته، أو افتتاح الحفلات بقراءة ما تيسَّر منه، ثم يدع قيصر يحكم بما يشاء ويفعل ما يريد»![١٤]. وهذا مما ليس يجوز، في نظره، لأن الإسلام «منهج كامل لحياة البشر»، ولذلك، «فلا بد أن يؤخذ... كله كما أمر الله، عقيدةً وعبادة، وأخلاقاً ومعاملة، وتشريعاً وتوجيهاً وأخوة وتنظيماً»، لأنه «وحدة مترابطة، لا يقبل التجزئة»[١٥]. ويأخذ التحدي الشيخ القرضاوي إلى حيث يقرر أن الإسلام من السعة والشمول بحيث: «يوجه... المسلم في حياته الفردية والأسرية والاجتماعية والسياسية من أدب الاستنجاء إلى إمامة الحكم، وعلاقات السلم والحرب»[١٦].

ينتمي هذا الدفاع عن فكرة شمول الإسلام مجالَيْ الديني والزمني، وعن فكرة وجوب إخضاع المجال الزمني لأحكام الشريعة، إلى صراع فكري مزمن مع الفكرة العلمانية وممثليها من المثقفين العرب والمسلمين المعاصرين. لا يمكن فهم الضجة الكبرى التي أثيرت حول كتاب **الشعر الجاهلي** لطه حسين، أو **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق، من طرف علماء الأزهر، إلا بوصفها لحظة تأسيسية في صراع طويل بين دعاة «الدولة الإسلامية» ودعاة «الدولة العلمانية»، أو هكذا يتصوره الأولون على الأقل وإن لم يصادق

---

(١٣) القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص ٢٤.

(١٤) إلى ذلك المعنى ذهب قبله مفكرون إسلاميون آخرون إذ نقرأ للشيخ عبد السلام ياسين رداً على «لائكيين مغرّبين»: «الدين عندهم تطرف وإرهاب إلاّ أن يكون زهادياً ربّانياً يقبع في ركن المسجد ليسبّح ويحوقل ما شاءت له استقالته بين يديْ الفضلاء الديمقراطيين الخبراء بشؤون الدنيا، القادرين عليها، المتحزبين يميناً ويساراً ووسطاً في جغرافية الحياة. وللمسجد وأهل المسجد التكفل بتكفين الموتى». انظر: عبد السلام ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين** (الدار البيضاء: المؤلف، ١٩٩٤)، ص ٤.

وقبله كان علال الفاسي قد كتب: «إن الإسلام عقيدة وشريعة، ولذلك لا يقبل منا أن نكتفي بالإيمان بالله ونصلي ونزكي ونقوم بالحج والصيام وفعل المبرات، ولكنه يطالبنا بأن نفعل ذلك ونفعل معه تطبيق أحكام الشرع في معاملاتنا وفي قضايانا وإدارتنا وحكومتنا». انظر: الفاسي، **دفاع عن الشريعة**، ص ٥٢.

(١٥) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية** (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٦٨ - ٧٠.

(١٦) القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**.

الأخيرون ـ بالضرورة ـ على توصيفهم ذاك![17]. وقد اتخذ الصراع ذاك نقطة معلومة للانطلاق: هي اتهام المثقفين القائلين بالفصل بين الدولة والدين بالترويج لفكرة غربية دخيلة على فكر الإسلام وتجربته التاريخية التي كانت فيها الشريعة الإسلامية هي مرجع السياسة والحكم، وأساس القضاء والفتوى[18]؛ والفكرة تلك هي لادينية الدولة، أي اعتبار الدولة دهرية ـ في عبارة القرن التاسع عشر ـ أو زمنية وعلمانية في العبارة المعاصرة.

ليس من شك في أن عوامل ثلاثة كانت لها أبلغ الأدوار في تضخيم هاجس الدفاع عن الشريعة ووجوب تطبيقها لدى النخب الفكرية المعاصرة، وخاصة منذ قيام حركة «الإخوان المسلمين» في نهاية عشرينيات القرن العشرين:

أول تلك العوامل سقوط البلاد العربية والإسلامية في قبضة الاحتلال الاستعماري، وما نجم عن ذلك من توطّد سلطته في كياناتها، وإخضاعه نُظُمَهَا السياسية والإدارية إلى القوانين الوضعية المستقاة من مرجعية سياسية غربية علمانية الطابع، ومجافية لمنطق الشريعة الإسلامية. وعليه، فقد فرض الاستعمار هذا النظام العلماني «من فوق»، «ولم يكن للشعب في ذلك اختيار. . .»[19]؛ ولولا الاستعمار، لما كانت هذه الوضعية العلمانية قادرة على منافسة الشريعة، وإزاحتها من مركز السلطان والمرجعية[20] الذي ظل لها على مدار ثلاثة عشر قرناً.

ولم تكن المشكلة مقصورة على الحقبة الاستعمارية فقط، بل طالت ما بعدها، أي ما بعد جلاء الاحتلال الأجنبي. ذلك أن النخب العربية والإسلامية التي استلمت سلطة الدولة، لم تفعل سوى أنها نهجت النهج نفسه في مضمار وضع القوانين والتشريعات: السياسية والمدنية، فأعادت بذلك ـ

(17) إذا كان من الممكن وصف فرح أنطون بالعلماني، وإذا كان ممكناً إطلاق الصفة ذاتها على سلامة موسى، فإن من غير السهل اتهام الشيخ علي عبد الرازق بذلك، من طرف الشيخ بخيت ونظرائه الأزهريين، أو اتهام الشيخ خالد محمد خالد بذلك، من طرف الشيخ الغزالي وآخرين غيره، لأن المسافة المعرفية بينهم لم تكن كبيرة بحيث تسوّغ لمثل ذلك الوصف!.

(18) القرضاوي، **الصحوة الإسلامية**، ص ٨٤.

(19) يوسف القرضاوي، **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، سلسلة حتمية الحل الإسلامي؛ ١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١)، ص ٤٢.

(20) القرضاوي، **الصحوة الإسلامية**، ص ٨٤. إلى ذلك يذهب جيل كيبيل ملاحظاً كيف انحسر الدين بعد الحرب العالمية الثانية لينحصر في الجوانب الشخصية والعائلية فقط. انظر: Gilles Keppel, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde* (Paris: Seuil, 1991), p. 13.

في نظر الإسلاميين - إنتاج النظام العلماني ذاته، بحيث انتهى بها الأمر إلى «حصر الدين في المساجد، وبعض زوايا الحياة التافهة»، وفرض «مفهوم الغرب المسيحي للدين: أي أنه مجرد علاقة بين المرء وربه، وشاعت في الناس كلمات غامضة مضللة مثل: «الدين لله والوطن للجميع»... وبذلك ثبت المفهوم الاستعماري الدخيل الخبيث: أن الدين لا شأن له بالسياسة، وأن الدولة لا علاقة لها بالدين»[٢١].

كان ذلك، أول عهد بلاد الإسلام بهذا الانقلاب الهائل الذي أخرجها من سلطة الشريعة إلى سلطة العلمانية والقانون الوضعي.

وثاني تلك العوامل انشقاق تركيا عن العالم الإسلامي واختيار العلمانية نظاماً سياسياً لدولتها، ونجاحها في إكساب الشرعية لنفسها «بحدّ السيف»[٢٢]. وكان من نتائج ذلك، أن جرى البناء على السابقة التركية، في بعض البلاد الإسلامية، حتى وإن لم تكن نخبها تمتلك جرأة الجهر بما جهر به مصطفى كمال أتاتورك، فأقرت دولها القوانين الوضعية، التي استعيض بها عن أحكام الشريعة، وجرى حشر هذه في زاوية الأحوال الشخصية.

أما **ثالث** هذه العوامل، فهو صعود خطاب علماني صريح في الجهر بنفسه، والدفاع عن موضوعته، من قبل قسم كبير من المثقفين العرب في الربع الثاني من القرن العشرين. ولعل هذا العامل أهم تلك العوامل جميعاً، سواء بسبب دوره في استنفار نقيضه الإسلامي، أو بسبب الحدّة التي بَدَا بها (الخطاب العلماني نعني)، والتي شكلت عامل استفزاز حقيقي لدعاة الأصالة والدين والشريعة. لم يتعلق هذا الاستفزاز بالدفاع عن الفصل بين الدين والدولة فحسب، فقد فعل ذلك مثقفون آخرون إسلاميون، بل هو تَعَلَّق - أيضاً - بالدفاع عن الحضارة والثقافة الغربيتين، والهجوم على حضارة الإسلام. فحين يدعو سلامة موسى - مثلاً - إلى تخريج الرجل العربي العصري الذي «... لا يرجع تاريخه إلى أكثر من خمسمائة سنة حين شرع الأوروبيون يعتمدون المعارف العلمية بدلاً من العقائد الموروثة»[٢٣]؛ أو حين يقول: «إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم، وأن ننتصر على المستغلين

---

(٢١) القرضاوي، **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، ص ٤٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢٣) سلامة موسى، **التثقيف الذاتي أو كيف نرى أنفسنا** (القاهرة: مطبعة التقدم، [د.ت.])، ص ٨٠.

ونخضعهم، ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا، ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء»[٢٤]؛ أو حين يقول زكي نجيب محمود انه «لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتْراً، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا...»[٢٥]، ففي ذلك ما يدعو حقاً إلى مثل ذلك الاستفزاز[٢٦] لمشاعر الإسلاميين وحميتهم الدينية.

ربما كان هذا التيار العلماني الليبرالي صريح الولاء للغرب الثقافي، و ـ بالتالي ـ فهو محسوب، في نظر الإسلاميين، ضمن نطاق نخبة معزولة عن الجمهور ومحيطه الثقافي، وآثاره لذلك السبب لن تكون ـ في النهاية ـ بالغة الخطورة على المجتمع والثقافة والعقيدة. المشكلة الأكبر في المثقفين العرب من أصول علمية إسلامية، ومن خريجي المعاهد الدينية الكبرى، ممن أثرت فيهم الأفكار العلمانية فدفعتهم إلى المنافحة عنها في ما حرّروه من نصوص حول المسألة السياسية في الإسلام، ان هؤلاء[٢٧] يقيمون دليلاً على نجاح عملية «الغزو» الثقافي الغربي في الوصول إلى هدفها المطلوب: دفع المسلمين إلى التشكيك في ذاتيتهم الثقافية والدينية، والتماس حلول لمشكلاتهم في منظومة الفكر والسياسة الغربية!

ولا يشبه هؤلاء في خطورتهم ـ يقول الخطاب الإسلامي ـ إلا أولئك الذين يقفون موقف معاداة للغرب والاستعمار، ويدَّعون أنهم منحازون إلى صف الشعب وثقافته، فيما هم يُعْمِلون تفكيكاً في منظومته الثقافية والدينية لأهدافٍ غير إسلامية لا يجرؤون على الجهر بها خشية فقدانهم ثقة الشعب! ذلك ـ مثلاً ـ ما نقرأه للشيخ عبد السلام ياسين في هذا النص الذي يقول فيه: «الخطر العلماني الذي ينبغي لأهل الإيمان أن يترقبوه ويحترسوا منه أشد الاحتراس ليس العلمانية الكاشفة عن أنيابها...، لكنه العلمانية الرقطاء

---

(٢٤) سلامة موسى، **ما هي النهضة؟** (القاهرة: دار الجيل للطباعة، [د.ت.])، ص ١٠.

(٢٥) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ١٣.

(٢٦) نقل القرضاوي نصوصاً أخرى استفزازية من هذا النوع لسلامة موسى وجميل معلوف، موجّهاً لهما نقداً لاذعاً. انظر: القرضاوي، **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، ص ٣٧ ـ ٣٩.

(٢٧) «أخطر ما حدث في ديار الإسلام أن الفكر العلماني الغربي لم يقتصر على أجيال المثقفين ثقافة مدنية، بل غزا بعض الرؤوس التي تنتسب إلى الثقافة الإسلامية، والتي تخرجت في معاهد دينية كالأزهر العتيد». ومن هؤلاء الذين عناهم يوسف القرضاوي بهذا القول: علي عبد الرازق، وخالد محمد خالد! انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨.

المتسربة إلى المسلمين وهي لابسة ثوب زور. إنها علمانية «جغرافية الكلام» المستقبلية التراثية المجددة. تلك التي تمجد الإسلام وتنتقد الماركسية والامبريالية وتتزلف للمخزون النفسي الجماهيري»[٢٨]! وغني عن البيان أن هذه الملاحظة الانتقادية تنصرف إلى اتهام تيار فكري بعينه، هو تيار الدراسات التراثية المعاصرة ورموزه المؤسِّسة: محمد عابد الجابري، محمد أركون، حسن حنفي[٢٩]؛ وهو ذاته الاتهام الذي وجهه الشيخ ياسين إلى سياسيين مسلمين آخرين شكك في طويتهم وفي أهداف دعوتهم الإسلامية الراديكالية[٣٠].

الغزو الاستعماري وآثاره الشوهاء في النسيج السياسي للدولة في البلاد الإسلامية، والسابقة العلمانية في تركيا وآثارها السياسية والنفسية لدى النخب الحاكمة في البلاد الإسلامية المستقلة، ثم صعود الدعوة العلمانية في أوساط النخب: الليبرالية واليسارية والإسلامية...، تلك هي العوامل الرئيسَة في تبلور مقالة إسلامية مدافعة عن الشريعة، ومساجلة لمعارضيها من دعاة الفصل بين الدولة والدين.

لكن هذه المساجلة غير ممكنة إلا بشرطين: بشرط أن تقيم الدليل على عدم صلاحية الفكرة العلمانية للمجتمع والدولة في البلاد الإسلامية؛ وبشرط أن تقيم الدليل على أن إنفاذ أحكام الشريعة هو إنفاذ لأحكام شرعية وليس لاجتهادات بشرية فقهية كما يقول خصوم الدعوة إليها. وذلك ما سنقف عليه سريعاً في الفقرة التالية.

* * *

ينطلق الخطاب الإسلامي في مساجلته دعوة خصومه العلمانيين إلى الفصل بين الدولة والدين، من اعتباره العلمانية فلسفة خاصة بالغرب، معبّرة عن خصائص تجربته التاريخية والدينية، وأنها ـ لذلك السبب ـ غير قابلة للاستدعاء أو التوظيف، وأن النظام القائم على أساسها غير قابل للانطباق على واقع الاجتماع السياسي في البلاد الإسلامية. فعلى مثال القسمة التي درج

(٢٨) ياسين، **الإسلام والقومية العلمانية**، ص ١٢٨.

(٢٩) لم يوفر عبد السلام ياسين عبارة نقدية لم يوجهها في كتابه: **الإسلام والقومية العلمانية** للباحث المصري في ميدان التراث د. حسن حنفي.

(٣٠) من هؤلاء ـ مثلاً ـ الباحث والداعية الإيراني علي شريعتي ـ الذي أنصفه آية الله الخميني بعد الثورة ـ والذي يصفه عبد السلام ياسين بالكاتب المنافق!. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦.

المفكرون الإسلاميون على إقامتها بين علم الغرب وتقنيته، وبين فلسفته ونظامه السياسي، يشدد القرضاوي على أن حاجتنا إلى ذلك العلم، وإلى تلك التقنية، مما لا يمكن الاستغناء عنها، بحسبان العلم والتقنية أساسينْ مكينينْ للنهضة، وذلك مما لا ينطبق على ثقافته وقيمه ونمط الحكم فيه، لأن هذه ليست فقط غير ذات صلةٍ شرطية بنهوض المسلمين، بل هي قد تكون عائقاً أمام ذلك النهوض! إن «فلسفة الغرب ـ يقول القرضاوي ـ ونظامه للحياة، ونظرته إلى الدين والدولة... وأنظمته وتقاليده ومؤسساته التي يقيمها بناء على هذه الفلسفة وتلك النظرة «الايديولوجية»... ليست مما يحتاج إليه شرقنا المسلم، ولا مما ينفعه، بل هي ـ قطعاً ـ مما يُضرّه ويؤذيه». وليس ذلك ـ في رأيه ـ إلا لأن هذا الشرق المسلم «ليس «إناء فارغاً» يقبل كل ما يصبّ فيه من طاهر ونجس. وإنما هو «إناء مملوء» ليس فيه حيّز أو متسع لشيء جديد»[٣١].

إن الشرق المسلم لا يعرف خَصَاصاً في المعنى والرؤية والمفهوم إذاً، إن له ـ بحسب هذه النظرة ـ مفهومه للمجتمع والدولة، بحيث يستكفي به عن مثال غيره. وبعبارة أدق، في سياق ما يعنينا، إن له نظام حكم خاصاً به هو «الدولة الإسلامية»، التي تستمد شرعيتها من التشريع الإسلاميّ لها: النصّيّ والفقهي، والتي لها قانونها الخاص الذي تطبقه: أحكام الشريعة. و- بالتالي - فهو في غير حاجة إلى استعارة نظام سياسي علماني يفصل بين الدولة وسندها الديني؛ فهذا مما ليس ينسجم مع تعاليم الإسلام في المجال السياسي...

لا يجهل المفكرون الإسلاميون تراث العلمانية النظري، وتاريخها السياسي الحديث في أوروبا، كما قد يُظَنّ، بل هم على معرفة عميقة وإطلاع واسع بذلك[٣٢]، فضلاً عن أنهم يفهمون جيداً لماذا نشأت العلمانية فلسفةً سياسية في الغرب، أو قُلْ يفهمون لماذا كان عليها أن تنشأ في ظروف أوروبا الوسيطة؛ وهذا إنما يعني أن بعضهم يتفهّم هذه النشأة إن لم يكن يلتمس لها بعض العذر والشرعية[٣٣]. لكنهم يُجمِعون على أنها إذا كانت صالحة ـ أو غير

---

(٣١) القرضاوي، المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٣٢) يقدم الشيخ عبد السلام ياسين مثالاً لهؤلاء، فهو يسوق معطيات غنية وتفصيلية ـ في مادتها ـ عن السياق التاريخي لتطور العلمنة في الغرب الحديث والمعاصر، وعن الأشكال السياسية المختلفة التي اتخذتها في بلدان متباينة التجربة السياسية مثل: فرنسا، وبريطانيا، والولايات المتحدة الأمريكية. انظر: Abdessalam Yassine, *Islamiser la modernité* ([Rabat]: Al Ofok impressions, 1998), pp. 65-67.

(٣٣) من هؤلاء ـ مثلاً ـ يوسف القرضاوي الذي كتب: «إن «العلمانية» قد تقبل في مجتمع مسيحي... إن المسيحية لا تشتمل على شريعة أو نظام للحياة يوجب على المؤمن بها التزاماً خاصاً بهذا =

صالحة ـ للغرب، فإنها تمثل، في المجتمعات الإسلامية، نقضاً شاملاً لتعاليم الإسلام في شأن السياسة والحكم وصلتهما بالعقيدة. وعليه لا شيء يبرر دعوة مثقفين عرب أو مسلمين لهذه الفكرة، المجافية لمنطق العقيدة، إلا أن يكون ذلك منهم تغرُّباً وولاءً لثقافة برّانية...

لا يقف السجال عند هذا الحدّ: عند حدّ بيان مجافاة العلمانية لنظام الحكم في الإسلام، بحسبانها فكرة مزروعة في تربة حضارية وثقافية ودينية أخرى تلائمها: الغرب، بل إنه يتقدم خطوة أخرى نحو محاولة تسفيه دعاوى العلمانيين من خلال دحض حجج اعتراضهم على الشريعة الإسلامية، وبيان حُجّية القول بمرجعية هذه الشريعة في تنظيم المجال السياسي الإسلامي.

يَعْرف الداعية الإسلامي محمد قطب جيداً اعتراضات العلمانيين على تطبيق الشريعة الإسلامية، والأسس التي بنوا عليها تلك الاعتراضات، فيكتب: «من تلك الدعاوى أنه لا شيء في الواقع يسمى «تطبيق الشريعة»! فالذي يطبق بالفعل ليس هو الشريعة الربانية، إنما هو فهم البشر للنص الوارد في الشريعة، ومن ثم فهو تشريع بشري في الحقيقة! ولكنه ـ رغم بشريته ـ يزعم لنفسه قداسة مستمدة من الوحي الرباني! ويهدد بهذه القداسة من يعارضه فيتهمه بأنه خارج على الدين! بينما التشريع البشري الخالص، الذي يصنعه البشر بأنفسهم غير مستندين فيه إلى الدين، لا قداسة له عند واضعيه ولا عند معارضيه. ومن ثم يُنَاقَشُ بحرية، ويعدَّل أو يُلْغَى إذا اقتضت الضرورة بغير تحرج ولا خوف! وعلى ذلك، فالأولى عدم تطبيق الشريعة، وترك البشر يشرعون كما يحلو لهم، ويعدّلون ويبدّلون، من دون خوف في صدورهم، ولا اتهام لهم بالمروق من الدين»[٣٤].

غير أن محمد قطب، الذي ينقل رأي أولئك المعارضين، بقدرٍ من الموضوعية، لا يجد ما يردُّ به على موقفهم ذاك سوى القول إن اختلاف الأفهام والاجتهادات حقيقة في ما لم يَرِدْ في شأنه نص، وأن هذا الاختلاف مقصود[٣٥]، مكتفياً بالإشارة إلى أن هذا الاختلاف ليس مسوّغاً للخلط بين

= النظام أو تلك الشريعة. بل الإنجيل نفسه قبل تقسيم الحياة إلى شطرين: أحدهما لله أو للدين، والآخر لقيصر أو للدولة، فقال «إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله». وبهذا يستطيع المسيحي أن يعيش في ظل حكم علماني وهو مطمئن الضمير غير مخدوش العقيدة». انظر: القرضاوي، المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٣٤) قطب، **العلمانيون والإسلام**، ص ٥٦.

(٣٥) «إن اختلاف الفقهاء هو من مزايا هذا الدين... فقد ترك الله أموراً كثيرة للاجتهاد، رحمة منه غير نسيان... ويعلم الله ـ وقد أباح الاجتهاد فيما لم يتنزل فيه نص ـ أن أفهام البشر تختلف... فكأن الله =

اجتهاد منضبط بالضوابط الشرعية وبين آخر منفلت من أي ضابط باسم المصلحة. وإذ يعترف أن الأمر في تطبيق الشريعة يتعلق - فعلاً - باجتهاد لا بنصّ في كل الأحوال، وإذ يُفْرِدُ لذلك الاجتهاد مكانة خاصة بإسباغ الشرعية الدينية عليه، من حيث هو اجتهاد منضبط لضوابط الإسلام، ينتهي إلى القول بشرعية فصل الدولة في تَعَدُّد الاجتهادات، باعتمادها واحداً منها - بعد أخذ رأي الفقهاء في ذلك - جاعلة منه، حسب عبارته[٣٦] «الشرع الملزم في لوائحها وتنظيماتها الإدارية ومحاكمها...».

لو تركنا مسألة الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية جانباً، لأنها مسألة خلافية بين الفريقين حول مفهوم الاجتهاد، وحدود سلطته، ومن يحق له القيام به، وسألنا قطب عن الأحكام غير المختلَف عليها بين الفقهاء، أو التي هي محط إجماع بينهم، لما وجدنا من جواب لديه سوى أنها: أحكام الحدود[٣٧]! وغني عن البيان أنها تمثل أسّ الأسس في مشكلة من يُسَمَّوْن بالعلمانيين مع مقولتيْ «الدولة الإسلامية» و«تطبيق الشريعة الإسلامية»!

يضعنا السياق السابق في قلب المشكلة السياسية التي تثيرها الدعوة إلى «الدولة الإسلامية»، لدى القائلين بها كما لدى معارضيها، نعني: مسألة «تطبيق الشريعة». ماذا تعني هذه في خطاب المدافعين عنها، وما حظها من الإمكان السياسي والواقعي، بل ما حظ «دولة الشريعة» من إمكان الوجود المادي؟

ثالثاً: في موضوعة «تطبيق الشريعة»

في نصّ لا يخلو من نَفَس درامي، يكتب عبد السلام ياسين متحسّراً: «منذ أن أصبح الحكم بين المسلمين ملكاً وهريراً وعَضّاً، انتحتِ الدعوة ورجالها، فلم تعد الدولة هي راعية الدعوة كما كان الأمر من قبل. لم يعد السيف في خدمة المصحف، افترق السلطان والقرآن»[٣٨]. ليس مثل هذا الرأي هو ما ذهب إليه القرضاوي، فهذا الأخير ينطلق - كما مَرَّ معنا في هذا الفصل - من فرضية مختلفة، هي أن الشريعة ظلت مرجعاً للحكم والدولة في

= سبحانه وتعالى هو الذي أذن بهذا الاختلاف في تطبيق شريعته المنزلة...». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٣٨) ياسين، **الإسلام والقومية العلمانية**، ص ٩١.

تاريخ الإسلام، وطيلة ثلاثة عشر قرناً، قبل دخول الاستعمار. والحقيقة أن ياسين أكثر عملاً من القرضاوي بفكرة انحراف السياسة والدولة ـ في الإسلام ـ عن جادة الشرع منذ انقلاب الخلافة إلى «مُلك عضوض»: وهي الفكرة التي ظلت السلفية الإسلامية شديدة الوفاء لها. ومن نافِل القول إن الخلاف بين الرأيَيْن ليس تَفصيلاً عادياً في سياق اجتهادٍ فقهي، بل تستتبع القولَ به نتائجُ متباينة في الطبيعة ومختلفة في الأهمية، لعل منها اثنتين رئيستين: **أولاهما** أن السعي إلى تطبيق الشريعة ـ في مَقُولِ القرضاوي ـ سعيٌ إلى مواجهة الفكرة العلمانية الوضعية التي كرَّسها الاستعمار، وأعادت إنتاجَها النخب المحلية المرتبطة به ثقافياً[٣٩]؛ بينما يمثل ـ في رأي ياسين ـ سَعْياً إلى مواجهة تلك الفكرة العلمانية من جهة، والعودة بالعلاقة بين القرآن والسلطان، بين الدين والدولة، إلى نقطة الانطلاق: إلى التجربة السياسية المحمدية في المدينة، وما أعقبها في عهد الخلافة الراشدة، حيث التلازم بين الدين والدولة، والوحدة بين القرآن والسلطان[٤٠]. **وثانيتهما** أن العائق أمام تطبيق الشريعة ـ في نظر القرضاوي ـ عائق خارجي في المقام الأول: الاستعمار ونظمه المفروضة بالعنف[٤١]، بينما يذهب ياسين إلى الاعتقاد بأن هذا العائق هو أيضاً ـ إلى جانب الاستعمار ـ داخلي، متمثل في تخلي المجتمعات الإسلامية عن شريعتها بفعل سياسات الحكام، وجبن الفقهاء، وتواطؤ من يسميهم بـ «ديدان القراء». وعليه، فالمعركة معركة داخلية، أيضاً، من أجل العودة بالإسلام إلى ينابيعه الأولى[٤٢].

---

(٣٩) يقول علال الفاسي في هذا المعنى: «لقد أصبح قسم من المسلمين ـ وجلّهم من المسؤولين في الحكومات الإسلامية ـ يقومون مقام المستعمر في الذبّ عن الفكر الأجنبي المتمثل في القوانين المحدثة، وكيل الطعن المتوالي على الفقه الإسلامي ورجاله ودعاة العودة إليه. بينما يقف أنصار الشريعة وعلماؤها موقف المشدوه ضعيف السلاح لأنه لا سلطة لهم ولا حول ولا قوة يواجهون بها هذا الزحف الاستعماري المتستر باسم قادة المسلمين المستغربين الذين وصلوا للحكم باسم شعوبهم المسلمة ونضالها في سبيل الحرية». انظر: الفاسي، **دفاع عن الشريعة**، ص ٤ ـ ٥.

(٤٠) «إن السلطان خذل القرآن وخاصمه في تاريخنا منذ بكوره، فلا ينصلح أمر الأمة ولا ينجح إلا برأب الصدع بين شريعة القرآن ووازع السلطان». انظر: عبد السلام ياسين، **الشورى والديمقراطية** (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ١٩٩٦)، ص ٢٧٠.

(٤١) لا يمثل العلمانيون المتغربون ـ بلغة القرضاوي ـ إلا صدىً داخلياً باهتاً لتلك الدعوة العلمانية الاستعمارية الخارجية؛ وـ بالتالي ـ فإن استئصال قوتهم رهنٌ بقطع دابر نفوذ الفكر الاستعماري في مجتمعات العالم الإسلامي.

(٤٢) لعل هذا الفرق بين الشيخين القرضاوي وياسين، في فهم وتقدير المسألة، هو ما يُفسر انفتاح الأول على السياسة الرسمية القائمة انفتاحاً نقدياً معتدلاً، وحملة الثاني عليها على نحوٍ عزَّ له نظير معاصر في خطابات الرافضين!

إن العودة إلى مرجعية الشريعة في إدارة شؤون الحكم أو الدولة مما لا يمكن أن يكون موضوع مساومة أو نظر. فالإسلام ليس يقبل - في نظر علال الفاسي مثلاً[٤٣] - أن يكون الدستور والقانون خارجين عن أصول الشريعة كما قرّرتها المصادر الشرعية: القرآن والسنة، لأن ذلك مما يجافي مفهومه للسياسة والولاية؛ ثم إن ذلك مّما ينال من إسلامية المسلم، فنحن «لا نكون مسلمين - يقول عبد السلام ياسين - إن زعمنا أننا نعبده في الصلاة والزكاة، ونحكّم غير شريعته في الشأن العام»[٤٤]. ولكن، هل يكفي التشديد على وجوب هذه الحاجة - شرعاً - لتحقيقها، هل ذلك ممكن بقوة أحكام الأمر الواقع؟ وإذا لم يكن ممكناً، هل معنى ذلك أن على المسلمين عصيان أحكام القوانين غير الشرعية السارية عليهم؟

يجيب عبد السلام ياسين على ذلك بتقرير قاعدةٍ شرعية لا مجال للطعن فيها هي أنه «لا طاعة في معصية الله»؛ وترجمتها سياسياً أن ما يمكن أن يفرض من قوانين على المسلمين غير مطابق لأحكام شريعتهم، و«لا مراعٍ لروحها ومقاصدها»، هو مما لا يمكن القبول به من وجهة نظر الأمر الشرعيّ «إلا إغضاءً للطرف وإحناءً للرأس ما دام المسلمون تحت قهر الحكم الطاغوتي»[٤٥].

نحن - بهذه الملاحظة - في صلب السؤال عن الممكن والممتنع في تطبيق الشريعة، أو قل عن الكيفيات المختلفة التي يتصورها المثقفون الإسلاميون لذلك التطبيق. غير أننا نحتاج قبل مقاربة هذا السؤال إلى الوقوف عند مسألة مفهومية ابتدائية هي: معنى الشريعة. ما مفهوم الشريعة - في خطاب «التأصيل» الإسلامي - وما صلاتها بما سبقها أو تعايش معها من أعراف وقوانين، ثم كيف النظر إليها من داخل ثنائية: النص - الاجتهاد؟

١ - الشريعة والاجتهاد

يُجمع مفكرو الإسلام المحدثون على أن للشريعة الإسلامية مصدرين هما: القرآن والسنة. ولذلك، فهي شريعة إلهية[٤٦]، أو شريعة

---

(٤٣) الفاسي، المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٤٤) ياسين، المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٤٦) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، [١٩٦٣])، ص ٥٤.

ربانية[٤٧] في عبارة بعض منهم. مفهوم الشريعة - هنا - محصور في نطاق التعاليم الدينية: الوحي والممارسة النبوية. غير أن الفقهاء السنة وسَّعوه حين أضافوا إلى ذينك المصدرين الإجماعَ والقياس، فيما أضاف آخرون الاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب ومراعاة العرف وسدّ الذرائع... الخ[٤٨]. ومعنى ذلك أننا انتقلنا - بهذا التوسيع الفقهي لمفهوم الشريعة - من دلالتها الأصل: الأحكام الشرعية المنزلة، وما تتميز به من إلزامية دينية، إلى دلالة جديدة تكون فيها الشريعة **حاصل نصٍّ واستنباط** معاً، مع ما في ذلك الاستنباط - الفقهي - من تنوّع وتباين تبعاً لتباين المذاهب والاجتهادات، تستعصي معه تلك الإلزامية إلا إذا نُظِر إليها بوصفها إلزامية سياسية أو قانونية.

لم يتوقف المفكرون الإسلاميون عند هذا التناقض: بين القول إن الشريعة الإسلامية إلهية المصدر والقول إن من مصادرها اجتهادات الفقهاء (الأمر الذي لا يستقيم معه تعريفُها الأول)، ثم بين القول إنها «إلزام ربّاني»[٤٩] والصمت على حقيقة أن هذا الإلزام سياسي، في المقام الأول، يقوم به «أمير المؤمنين» (الذي هو - اليوم - رئيس جمهورية أو ملك في البلاد الإسلامية) بعد أن ينحاز إلى رأي فقهي من دون آخر، مرجّحاً إياه، مجرياً أمره على مقتضى نظره! لقد كان علال الفاسي واضحاً في التعبير عن هذا الرأي حين قال إن الإسلام «أعطى لأمير المؤمنين صلاحية الترجيح لما اختلف فيه المسلمون من الحكام في دائرة المشروعية». وحتى يرتفع الالتباس عن معنى عبارة «أمير المؤمنين»، فلا يُفْهَم منها أنها تشير حصراً إلى خليفة من الخلفاء الراشدين، زاد توضيحاً حين قال: «وتعتبر الأحكام السلطانية من قبيل مصادر التشريع الداخلة في إطار السياسة الشرعية، وتجب طاعتها إذا لم تكن مخالفة لأصل من أصول الدين، أي إذا كانت في إطارها الشرعي»، مضيفاً إلى ذلك قطْعَه بأنه «قد أجمعت الأمة على اعتبار اجتهادات أمراء المسلمين، ما دامت في نطاقها الشرعي، كما أنها إذا تلقتها الأمة بالقبول وأجمع عليها الأئمة المجتهدون، صارت في عداد الشريعة الواجب اتباعها»[٥٠].

---

(٤٧) القرضاوي، **الصحوة الإسلامية**، ص ٨٢.

(٤٨) الفاسي، المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٤٩) قطب، **العلمانيون والإسلام**، ص ٦١.

(٥٠) الفاسي، المصدر نفسه، ص ٥٤ - ٥٥.

تدفعنا أطروحات علال الفاسي ويوسف القرضاوي ومحمد قطب في المسألة ـ على الرغم مما تنطوي عليه أقوالهم فيها من مفارقة ـ إلى طرح سؤال العلاقة بين الشريعة وبين النص والاجتهاد: النص في صورته الصريحة وفي صورته المؤوَّلة، والاجتهاد عند غياب النص، وحصول حالة «فراغ تشريعي»: قرآني أو نبوي، أو حتى مع وجود النص. ذلك أن تلك الأطروحات ـ خاصة مع الفاسي والقرضاوي ـ تنتصر لفكرة الاجتهاد، وتعتبرها أصلاً ومصدراً في بناء المدوَّنة الشرعية.

من الثابت ـ ابتداءً ـ أن هذا الرأي ليس عاماً في أوساط الإسلاميين، وخاصة أولئك الذين يذهبون إلى أن الاجتهاد والتجديد في أمور الدين أمر حسّاس جدّاً، يُخشى من أن يفضي إلى الاصطدام مع ثوابت الإسلام[٥١]. فهذا عبد القادر عودة[٥٢] مثلاً يكتب في الموضوع: «لم تكن الشريعة قواعد قليلة ثم كثرت، ولا مبادئ متفرقة ثم تجمَّعت، ولا نظريات أولية ثم تهذّبت. ولم تولد الشريعة طفلة مع الجماعة الإسلامية ثم سايرت تطورها ونمت بنمّوها، وإنما وُلدت شابة مكتملة ونزلت من عند الله شريعة كاملة جامعة مانعة لا ترى فيها عوجاً ولا تشهد فيها نقصاً»[٥٣]. على أن هذا الرأي ـ رغم شيوعه اليوم في أوساط العديد من «الصحويين» ـ لم يكن أساساً تأسيسياً في بناء مفهوم «الدولة الإسلامية»، مع البنّا ومجايليه، ولا نهجاً معتمداً لدى من يسميهم القرضاوي بأهل «التيار الوسطي» الاعتدالي من الإسلاميين: وهم أغلبيتهم العظمى اليوم. وعليه، فالحديث عنه مؤجل إلى فصل لاحق يتناول لحظة التضخم الايديولوجي ـ العقدي في الخطاب الإسلامي المعاصر.

لا يختلف المثقفون الإسلاميون في أن الشريعة الإسلامية «صالحة لكل

---

(٥١) حين يقول الشيخ عبد السلام ياسين ـ مثلاً ـ إن التجديد «ليس. . . تغييراً للثابت من شرع الله، فإن أحكام الكتاب والسنة ماضية إلى يوم القيامة»، فهو لا يفعل سوى أنه يعيد التأكيد على قاعدة أخذ بها سائر من دعوا إلى الاجتهاد، واشترطوا له شرائط، وسائر من ناهضوه وحذروا من مغبة نتائجه. انظر: عبد السلام ياسين، **المنهاج النبوي: تربيةً وتنظيماً وزحفاً**، ص ٣١.

(٥٢) أهم قادة «الإخوان المسلمين» ومنظريهم، بعد وفاة المؤسس حسن البنا. وكانت لأفكاره التأثيرات الأكبر في وعي الجيل الثاني من «الإخوان»: جيل سيد قطب ومحمد قطب، وبخاصة في تجذير تلك الأفكار وتنمية الحسّ الإطلاقي الحدّي فيها.

(٥٣) عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، سلسلة الثقافة العامة، ٢ ج (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٦٠)، ص ١٥ ـ ١٦.

زمان ومكان»، وأنه «لا محيد لأحدٍ في الدنيا في أي عصر من طاعة الأمر الإلهي»[٥٤]. لكن ذلك يرتب عليهم الاعتراف بواجب وضع أحكام الشريعة في مستوى تحولات ومتغيرات المكان والزمان بحسبان حقيقة وجود «منطقة فراغ» ـ أو «منطقة عفو» أو رحمة كما يسميها القرضاوي ـ في النص الشرعي. ولا يتم ذلك ـ في ما أكدوه ـ بغير الاجتهاد. فماذا يعني الاجتهاد ـ في خطاب الإسلام المعاصر ـ وما مجال اشتغاله، وما حدوده؟

كتب القرضاوي، في هذا المعنى، معرّفاً الاجتهاد بأنه: «بذل غاية الجهد، واستفراغ غاية الوسع في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها بطريق النظر وإعمال الفكر وهو فرض كفاية على الأمة في مجموعها، تأثم إذا لم يتوافر لها عدد من أبنائها يسدّ حاجتها فيه. وهو فرض عين على من أنس في نفسه الكفاية له، والقدرة عليه، إذا لم يجد في المسلمين من يسدّ مسدّه...»[٥٥].. الاجتهاد فريضة، إذاً، في نظر القرضاوي. لكنها تحصل ـ في المقام الأول ـ بالكفاية، أي بتصدي الفقهاء لها. أما أنها فرض عين، فليس معناه أن الاجتهاد حق عام، بل قصرٌ على من استشعر المقدرة على إتيان فعله، وفي حالٍ مشروطة: تقصير العلماء في النهوض بأمره. لكن الأهم ـ في ما يعنينا ـ أن الاجتهاد ضروري للدين من أجل سدّ الحاجة؛ الحاجة هذه إمّا ذاتية تتعلق بالأحكام الشرعية: ما التبس منها وما غاب، وإما موضوعية تتعلق بالتغير والتبدل في مجرى الواقع، وما يفرضانه من أحكام تطابقه أو تجيب عن أسئلته.

يضعنا ذلك أمام مسألة المجال الذي يشتغل فيه الاجتهاد: هل هو المجال الذي لا يؤطّره نصّ شرعي فقط، أم ـ أيضاً ـ مجال النص نفسه. وفي هذه الحالة، هل الاجتهاد ممكن مع وجود النص؛ وما هي حدود إمكانهِ إذا أمكن؟

نعثر في نصّ القرضاوي السابق على إجابات عن هذه الأسئلة. يقول «الاجتهاد يعمل في منطقتين: **إحداهما منطقة ما لا نصّ فيه**، مما تركه الشارع لنا قصداً منه، رحمة بنا غير نسيان... ليملأ المجتهدون هذا الفراغ بما يحقق

(٥٤) الفاسي، **دفاع عن الشريعة**، ص ١٤٠.

(٥٥) يوسف القرضاوي، **من أجل صحوة إسلامية راشدة** (الدار البيضاء: دار المعرفة، [د.ت.])، ص ٤٢.

مقصد الشارع، وفق مسالك الاجتهاد التي يتبعها المجتهدون. . .، **وثانيتهما منطقة النصوص الظنية**، سواء أكانت **ظنية الثبوت**، ومعظم الأحاديث النبوية كذلك، أو ظنية الدلالة، ومعظم نصوص القرآن والسنة كذلك. . . **فوجود النص لا يمنع الاجتهاد كما يتوهّم واهم**، بل **تسعة أعشار النصوص أو أكثر قابل للاجتهاد** وتعدّد وجهات النظر، حتى القرآن الكريم ذاته يحتمل تعدّد الأفهام في الاستنباط منه»(٥٦).

فكرتان رئيستان تؤسّسان القول في هذا النص: **أولاهما** أن ثمة فراغاً تشريعياً مقصوداً في القرآن والسنة لغاية هي **دفع المسلمين إلى إعمال النظر العقلي** والاجتهاد قصد استنباط الأحكام، و- بالتالي - فإن فعل الاجتهاد فعلٌ من **الأصول** لا محيد عنه. **وثانيهما** أن نصوص القرآن والسنة تنطوي على قدرٍ من الظّنّ: إنْ في صحة وجودها - في حالة أحاديث نبوية - أو في **دلالتها** التي تبدو **غير قطعية**؛ وعليه، فإن الاجتهاد **ضروري لإثبات المشكوك في نسبته** إلى الشرع، **أو لرفع الإبهام والالتباس عن دلالة المصرَّح به**. في الحالين، تتسع دائرة الاجتهاد - بحسب شيخنا - فتشمل **الغائب** من الأحكام و**المنصوص عليه** منها. وإذا كانت المسألة الأولى (الاجتهاد في ما لم يَرِدِ فيه نص) مما أجمع عليه كثيرون في التاريخ الفقهي الإسلامي، فإن «جديد» القرضاوي، في موضوع الاجتهاد، هو تقرير شرعية **حق الاجتهاد مع وجود النص**.

لكن المتمعّن في قوله يقف على حدود هذا الاجتهاد الأخير: في منطقة المنصوصِ عليه. ذلك أن القرضاوي يحصر هذا الاجتهاد في مجالين فقط: مجال التأكّد ومجال الإبانة، بينما هو لا يدع هذا الحق مُرْسَلاً في حالة وجود النص الصريح غير المظنون في دلالته، مما يعني أن الاجتهاد عنده مع وجود النص اجتهاد مشروط، و- بالتالي - فحدوده المسموح بها هي تلك التي يسيِّجها الشك أو الالتباس: الشك في صحة نسبة نصّ، أو الالتباس في دلالته.

مع علال الفاسي يختلف الأمر قليلاً: إذ نجد أن دائرة الاجتهاد مع وجود النص تبدو أوسع من سابقتها لدى القرضاوي على الرغم من أن الفقيه المغربي المجتهد كتب ما كتبه منذ أزيد من ثلث قرن! فإذ ينطلق علال الفاسي من فكرة المقاصد الشرعية(٥٧)، التي قررها الفقيه المالكي الكبير الشاطبي،

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٢ - ٤٣.

(٥٧) هذه الفكرة هي جوهر كتابه الفقهي الثمين: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**.

يذهب إلى القول إن المقاصد الشرعية تتحول بدورها إلى معيار تتحدد به كيفيات تطبيق النصوص الشرعية الصريحة؛ الأمر الذي يعني أن الاجتهاد مع النص ممكن حتى في حالة وضوح حكمه. نقرأ له بهذا المعنى: «. . . إن المقاصد الشرعية تؤثر حتى على ما هو منصوص عليه عند الاقتضاء، وليس توقيف عمر بن الخطاب عقوبة السارق عام المجاعة مع أنها منصوص عليها في القرآن، إلا لأن قصد الشارع معاقبة السارق، لا الذي تفرض عليه الحاجة أن يظهر بمظهر السارق؛ لأنه إذا جاع الناس وكان عند غيرهم ما يزيد على حاجته أصبح من حقهم أن يأخذوه وأن يقاتلوه عليه»[(٥٨)].

هل هي جرأة؟

لا شك، غير أنها مفهومة ـ تماماً ـ من داخل منظومة المقاصد الشرعية التي قدَّمت أغنى مساهمة فقهية إسلامية في مقاربة أحكام النص الديني على خلفية أنها أحكامٌ موضوعة لغايةٍ: تتجاوز عبارتها وينبغي الإبانة عنها عقلياً. ثم إنها مفهومة ـ ثانياً ـ من علال الفاسي الذي كان ـ بحق ـ آخر الإصلاحيين النهضويين المسلمين بعد أن انهار صرح أفكارهم تحت ضربات الفكرة «الصحوية» الجديدة، وآخر من ظل ـ في سلالتهم ـ ملتزماً بنهج المقاصد! ولا تناظر جرأةَ علال الفاسي إلا جرأةُ مصطفى السباعي: الذي كان مرشداً عاماً لحركة «الإخوان المسلمين» في سوريا[(٥٩)]. فالسباعي ـ المدافع بقوة عن «اشتراكية الإسلام» ـ لا يوفّر جهداً أو مناسبة للهجوم على الفقهاء الذين تمسكوا بالنصوص أو بآراء فقهية «وضعت في عصور متأخرة» لا تتلاءم مع مشكلات عصرنا، ولا تنسجم مع روح الشريعة[(٦٠)]؛ داعياً إلى معالجة هذه المشكلات في ضوء مبادئ الشريعة لا في ضوء تلك النصوص.

مثل علال الفاسي ينطلق مصطفى السباعي من فكرة أن المصلحة هي التي تؤسس مبادئ الشريعة وتحدّد مقاصدها، و ـ بالتالي ـ فإن أي اجتهاد فقهي حَادَ عن هذه القاعدة أو اصطدم مع هذا المبدأ فهو «ينافي روح الشريعة

---

(٥٨) الفاسي، **دفاع عن الشريعة**، ص ٥٢.

(٥٩) انظر تحليلاً قيّماً لفكر مصطفى السباعي في: محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤)، ص ٩٥ ـ ١٢٧.

(٦٠) مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام**، ط ٢ (دمشق: مؤسسة المطبوعات العربية، ١٩٦٠)، ص ٣٨٠.

ورسالتها الاجتماعية في الحياة»[٦١]. ولا يمكن ـ في نظر السباعي ـ فهم هذه الحقيقة إلا متى جرى اعتبار الشريعة بوصفها كلاً لا يتجزأ، والنظر إليها في سياق التطور. ولذلك يهاجم الفقهاء الذين «يفهمون الشريعة فهماً جزئياً مفككاً، غير متجه نحو هدفٍ عام ورسالة شاملة للحياة»[٦٢] مكتفين بالنظر في النصوص من حيث منطوق أحكامها، واعتبار تلك الأحكام بعيداً عن مقصد الشريعة منها. ويضرب السباعي لذلك مثلاً هو موقف الفقهاء من مسألة تأميم ملكية الأراضي، حيث رفضوا هذا التأميم بدعوى أنه ينزع الملكية ممن يحوزها شرعاً فيقول إنهم «لم يفكروا أبداً في مصائب الفلاحين الذين كانوا يعيشون في النظام البائد فقرهم ومرضهم وجهلهم وتعاستهم وتشردهم، وإنما يفكرون في حماية «حق» صاحب الأرض الواسعة في الإبقاء على ملكيته لئلا «يظلم»، إنما يغضبون لظلم «فرد واحد»، ولا يغضبون لظلم «الآلاف وعشرات الآلاف» بحجة أن الشريعة أعطت صاحب الأرض الحق في هذه الملكية التي نشأ عنها هذا الظلم القبيح»[٦٣].

إذا تركنا جانباً البعد الاجتماعي الطاغي في هذا النص، والذي يَسمُ معظم كتابات السباعي ويدفعها إلى استعارة مفاهيم التحليل الطبقي، وجدنا أن محور أفكاره هو الدفاع عن اجتهادٍ لا يتقيَّد بأحكام النص الصريحة، بل يعيد قراءة تلك الأحكام في ضوء مقاصدها الأصل كما في ضوء حقائق التطور التاريخي والاجتماعي، وهو في هذا ينتصر ـ مع علال الفاسي ـ لفكرة حق الاجتهاد مع وجود نص صريح في الدلالة، على خلفية أن دلالته الفعلية يكتسبها من مقاصد أحكامه لا من منطوقه المباشر.

الاجتهاد لازم للشريعة وليس ترفاً فكرياً للفقهاء. وهو اجتهاد يذهب امتداداً من الحدود الدنيا: سدّ الفراغ التشريعي إلى الحدود القصوى: تكييف الأحكام مع مقتضيات مقاصد الشريعة وحاجات التطور بل وحتى مع الأعراف[٦٤]. وإذا كانت حاجة الشريعة إلى الاجتهاد من حاجتها إلى أن

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٦ ـ ٣٨٧.

(٦٤) في هذا المعنى كتب طارق البشري: «إن ثوابت الشريعة الإسلامية، وسّعت قديماً أنماطاً من العادات والأعراف كانت قائمة في البلاد التي دخلها الإسلام، وأمكن لفقه الشريعة الإسلامية أن يستوعب ما يصلح من هذه العادات والأعراف مما يمكن انضواؤه تحت بردة الشريعة الإسلامية، وليس ما يمنع من اغتناء فقه الشريعة بالعديد من نماذج الحاضر مما أنتجته تجارب حضارات أخرى». انظر: طارق البشري، =

تكون «صالحة لكل زمان ومكان»، فإنها تعبّر - بالتوازي - عن حاجة «الدولة الإسلامية» إلى شريعة تكون لها نظاماً ومصدراً للتشريع، بل وعنواناً لهويتها الإسلامية. ولكن، لا يكفي أن يقال إن دولةً ما دولةٌ إسلامية لأنها تنص على أن الشريعة هي مصدر التشريع والقوانين فيها، بل ينبغي لها كي تكون ذلك - في وعي القائلين بها - أن تطبق أحكام الشريعة. فكيف - إذاً - يتسنّى لها ذلك، وكيف تعاطى الخطاب الإسلامي مع هذه المسألة؟

٢ - أحكام الشريعة: التنزيل والتدرُّج

سواء كانت الشريعة الإسلامية قد نزلت مكتملة، كما يقول عبد القادر عودة، أو أن أحكامها اغتنت بفقه الشريعة واستنباط الفقهاء، كما يقول معظم الإسلاميين، فإن مسألة تطبيق أحكامها اليوم تطرح - لدى القائلين بذلك - السؤال عن الكيفيات المطلوبة لذلك التطبيق. هم لا يختلفون في تطبيق الشريعة، بل تتباين آراؤهم في نوع الإجراءات التي ينبغي تحقيقها سعياً إلى إنجاز ذلك الهدف. وفي ظننا أن تناول هذا التباين يتوقف - أولاً - على فهم معنى مقولة «تطبيق الشريعة»: هل يُقْصَدُ به تشذيب القوانين وملاءمتها مع أحكام الشريعة، أم تغيير نظام الحكم: الجمهوري أو الملكي، لإقامة نظام سياسي إسلامي؟

بالنسبة إلى دعاة الدولة الإسلامية - الناهلين من الموضوعات الفكرية والسياسية لحسن البنّا وحركة «الإخوان المسلمين» في عَهْدِهِ - لا مجال للربط بين تطبيق الشريعة وبين قلب نظام الحكم. يقولون ذلك بتفاوتٍ لا يجمَع بين تنوّع القول فيه سوى رفضهم للعنف طريقاً للوصول إلى السلطة[٦٥]. ومع ذلك، لا أحد منهم يعترف صراحةً أن في الإمكان تطبيق الشريعة الإسلامية من دون قيام دولة إسلامية! مما يفتح الباب أمام الاعتقاد بأن مطلب تحقيق الشريعة مزدوج الأهداف: هدف مرحلي هو أَسْلَمَةُ ما يمكن أسلمُته من قوانين في إطار الدول (الوضعية) القائمة؛ وهو هدف مرحلي تفتح تراكماته

= **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٥١.

(٦٥) انظر في هذا، وقارن: البنّا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ٨٥ و١٦٨ - ١٧٠؛ القرضاوي، **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**، ص ١٥٥ - ١٧٣ و١٨٢ - ١٨٣، وYassine, *Islamiser la modernité*, p. 291.

ومكتسباته الطريق أمام الهدف النهائي: إقامة الدولة الإسلامية، بعد أن يكون نظام العلاقات الاجتماعية والسياسية قد نضج. ولكن ذلك ليس سبباً يبرّر تقاعس الدعاة عن الدعوة إلى التطبيق الكامل لأحكام الإسلام ـ حتى في ظل الدولة القائمة ـ وليس فقط في المجال القانوني[٦٦] كما يقرّر ذلك القرضاوي.

إذا تركنا جانباً كتابات بعض الإسلاميين الغلاة ـ الذين خرجوا من رحم «الإخوان المسلمين» وارتدوا على أفكار البنّا الاعتدالية ـ مثل سيد قطب ومحمد قطب، بل وعبد القادر عودة نفسه، وجدنا أن معظم المفكرين الإسلاميين المعاصرين قالوا بوجوب نهج سبيل التدّرج والمرحلية في تطبيق أحكام الشريعة عملاً بما دعا إليه البنّا منذ الربع الثاني من القرن العشرين. نعم، إنهم لا يتنازلون في مسألة وجوب تطبيقها كاملة من دون انتقاء[٦٧]، لكنهم لا يجدون غضاضة في أن يجري ذلك بيُسْر وعلى مراحل؛ إذ «التدرج سنة من سنن الله في خلقه» ـ يقول القرضاوي، و«الشريعة اكتملت بلا شك»، غير أن تطبيقها «يحتاج إلى تهيئة وإعداد لتحويل المجتمع إلى الالتزام الإسلامي الصحيح»[٦٨].

إلى ذلك المعنى ذهب علال الفاسي بتبرير أكثر وضوحاً حين كتب: «إن عودتنا إلى الشريعة لا يجب أن تكون دفعة واحدة، بل إننا في حالة شبيهة بالحالة التي كان الوحي ينزل فيها على رسول الله. . .، فكان يسلك في إقرار الأحكام وتطبيقها طريق التدريج، محبة في أن يكون ذلك نتيجة اقتناع الناس وقبولهم. . .، وحسبنا أن نقبل بصفة لا هوادة فيها ولا شك مبدأ الرجوع للشريعة. وإذا دعت بعد ذلك الضرورة لتأخير العمل بمقتضى حكم من أحكام الله فلنجعله مثلاً من مثلنا العليا التي نعمل لها ونبذل الجهد لتحقيق تطبيقها. وليس معنى هذا أنني أبيح تعطيل حكم من أحكام الله، حاشاي أن أقصد ذلك أو أقبله، ولكنني أعرف أن المسلمين اليوم إذا طبقت عليهم

---

(٦٦) «. . . إن ما تريده الصحوة الإسلامية أكبر من مجرد تعديل مواد القوانين الوضعية بمواد إسلامية. . . ولهذا ينكر الإسلاميون الواعون حصر الدعوة إلى الإسلام في الجانب القانوني. . .، ولهذا ينادي تيار الوسطية الإسلامية بالدعوة إلى الإسلام كل الإسلام، لا بمجرد تطبيق الشريعة بالمعنى الضيق الذي فهمه كثيرون». انظر: القرضاوي، **الصحوة الإسلامية**، ص ٨٦.

(٦٧) «لا يمكن تطبيق جزء من أحكام الشريعة دون سائر أحكام الشريعة». انظر: ياسين، **الشورى والديمقراطية**، ص ٧٠.

(٦٨) القرضاوي، المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٨.

الشريعة دفعة واحدة، لم يتحملوها، ولذلك لا بد من أخذهم بالحسنى وخلق الجو الصالح...»، وينتهي إلى القول بغير قليل من «البراغماتية الفقهية»: «ولأن يقع تأخير العمل بحكم أو أحكام من الشريعة خير من أن تعطل الشريعة برمّتها، لأن ما لا يدرَك كلّه لا يُتْرَك كلّه»[٦٩].

لا يمكن تطبيق الشريعة جملةً ـ في نظر الفاسي ـ لأسباب منها غياب الاستعداد العام لاستساغة ذلك، والحاجة إلى عدم تنفير المسلمين من أحكام دينهم نتيجة التسرّع. وعليه، ينبغي اختيار الطريق الواقعي السالك لهذا الهدف من دون أكلاف كبيرة تدفعها الشريعة. وهذا الطريق ليس بدعة، ولا هو طريق تنازلات، وإنما هو الطريق النبوي نفسه في إقرار الأحكام.

لم يكن علال الفاسي، مثل البنا والقرضاوي، من أقطاب «الإخوان المسلمين»، كان زعيماً لحزب وطني («حزب الاستقلال»)، ولم يكن من دعاة «الدولة الإسلامية»، كان من دعاة الدولة الوطنية، وكان آخر صيحة إصلاحية بعد الحرب العالمية الثانية؛ ومع ذلك، كانت خلفيته الإسلامية تدفعه إلى التقاطع مع فكر الإسلاميين، تماماً كما ستدفع النزعة الإصلاحية لدى القرضاوي هذا الأخير ـ الآتي من رحاب «الإخوان المسلمين» ـ إلى التقاطع أحياناً مع الفكر النهضوي الإصلاحي في بعض ما كتب.

كيف يمكن لـ «الدولة الإسلامية» أن تكون دولةً للشريعة فيما يعرّفها دعاتها بأنها دولة «مدنية» لا دينية، و«دستورية» لا استبدادية، وأن الأمة هي مصدر السلطة فيها؟

يضعنا ذلك وجهاً لوجه أمام مسألة النظام السياسي في هذه الدولة، وطبيعته، والقواعد التي يجري بها تشكيله، وبكلمة، أمام مسألة الشورى. ماذا يعني هذا المفهوم، وما صلاته الدلالية ـ في الوعي الإسلامي المعاصر ـ بمفهوم الديمقراطية؟

---

(٦٩) الفاسي، **دفاع عن الشريعة**، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.



الفصـــل الثامـــن

الشورى والديمقراطية ـ وصْلٌ وفَصْل...

ـ «الديمقراطية تقدم أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكّن المواطنين، باستعماله، من ممارسة الحريات الأساسية ومنها الحريات السياسية».

راشد الغنوشي

ـ «أساء إلى مفهوم الشورى.... كثيرون من الباحثين... بل إن بعض المحدثين منهم أعطوا الشورى مفهوماً كمفهوم الديمقراطية، مما يعتبر انحداراً بالفكر الإسلامي وانحرافاً عن حقيقة معنى الشورى».

فتحي يكن

يكاد لا يختلف الإسلاميون المعاصرون في شأن مركزية مبدأ الشورى في الإسلام: وفي تنظيم المجال السياسي فيه على وجه التحديد. ربَّما وَقَع التباين بينهم في الرأي في مدلولِ العبارة، أو في المدى الذي يستغرقه أو ينطبق عليه المدلول ذاك؛ أي ربَّما حَمل عليه سعيُ بعضٍ إلى توسعة دائرة الاشتغال الدلالي للمفهوم بحيث تتماهى أو تتقارب مع دوائر دلالية لمفاهيم سياسية حديثة، أو سعيُ بعضٍ آخر إلى إحكام إقفال مشمولات المفهوم الدلالية على نطاقٍ إسلاميّ ضيق لا يتعدَّاه إلى خارجه... الخ. بيد أن سائر أنماط التباين التي من هذا الجنس هي في حكم الفرعي ـ والتفصيلي ـ من الخلاف، بحيث لا تؤثر كبير تأثير على الوعي الأصولي الإسلامي الجمْعَي بمبدأ الشورى كمبدأ مؤسِّس لنظرة الإسلام إلى السياسة.

مع ذلك، يلحظ الباحث في تاريخ مفهوم الشورى ـ وفي أشكال حضوره المختلفة في الكتابة السياسية المعاصرة ـ ظاهرتين جديرتين بالانتباه،

تلقيان الضوء على سياق الاهتجاس الفكري والسياسي الإسلامي بمسألة الشورى، وعلى محدودية التراكم الفكري المتحَصِّل من الاشتغال به (= المفهوم) وعليه: **أولاهما** أننا لا نجد في نصوص الأقدمين اهتماماً بموضوع الشورى في الإسلام، بل تكاد لا تشير إليه نصوص السياسة الشرعية المرجعية! وقد كان حسن الترابي مُحِقّاً - ودقيقاً - حين لاحظ أن «الأدب الإسلامي الحديث، هو الذي روّج الكلمة وأضفى عليها قيمتها ومضامينها ذات الشأن، بعد أن كانت كتب الفقه القديمة لا تعنى بها كثيراً ولا تقيم لها هذه القيمة الجليلة، لأن الممارسة السياسية الشورية لم تكن واسعة ولا ذات خطر في التاريخ الإسلامي»[١]. **وثانيتهما** أننا لا نكاد نعثر - في ما حرّره المثقفون الإسلاميون في الموضوع - على رصيد فكري في التنظير لمسألة الشورى، أو في إنتاج معرفة بنظامها تتجاوز العموميات المكرورة: المستشهدة بآيتيْ الشورى، أو المحيلة على تجربتها في السياق السياسي النبوي وما أعقبه في حقبة الخلفاء الراشدين (وبصرف النظر عن الطابع الإسقاطي البَعْدي لتلك الإحالة)!

تفيدنا الملاحظتان السابقتان في إدراك **حقيقتين** تفرضان نفسيْهما على الباحث في المسألة: **أولاهما** أن **ايديولوجيا الشورى ايديولوجيا معاصرة**، وإن كانت فكرة الشورى نفسها قديمة قدم تعاليم السياسة في الإسلام. وينجم عن ذلك أن استثماراً معاصراً لفكرة الشورى جرى - لدى الخطاب الإسلامي - تحت ضغط أسئلة سياسية جديدة طرحها عليه تحدّي قيام نظام سياسي حديث وايديولوجيا سياسية تعبّر عنه[٢] (= الايديولوجيا الليبرالية الديمقراطية)، وأنه ما كان من الممكن لفكرة الشورى أن تأخذ كل هذا المدى، وأن تكتسب كل هذه الأهمية، في الوعي الإسلامي المعاصر، لولا

---

(١) حسن عبد الله الترابي، **نظرات في الفقه السياسي** (الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، [١٩٨٨])، ص ٧٢.

(٢) إلى ذلك - أيضاً - يذهب رضوان السيد حين يكتب: «... الشورى خصيصة إسلامية عريقة، بل هي نص قرآني. لكن بعدها السياسي في القرنين الأول والثاني للهجرة، ما لبث أن غاب منذ القرن الثالث، لصالح إبراز أبعادها الأخلاقية والاجتماعية إلى أن أعاد رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني اكتشافها، أو اكتشاف الوجه أو البعد السياسي لها تحت تأثير الاطلاع على الدساتير الغربية - والدستور الفرنسي على الخصوص - في الثلث الثاني من القرن التاسع عشر. فصارت الشورى في نظر الطهطاوي ومن بعده من الإصلاحيين مرادفة للحكم الدستوري». انظر: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ١٥٧ - ١٥٨.

وجود وازع موضوعي وَضَع مُدَوَّنة الإسلام أمام أسئلة العصر، وفي قلبها السؤال عن مدى قدرة تلك المدوَّنة على مدّ المسلمين بأجوبة سياسية عن مسألة الحكم والدولة وحقوق الجماعة والأمة في السلطة...

وثانيتهما أن غياب تراكم معرفي (فقهي) كلاسيكي حول مسألة الشورى كان له أبلغ الأثر في وَسْم التفكير الإسلامي المعاصر فيها بفقر نظري ملحوظ، وفي دفع قسم كبير من المفكرين المعاصرين إلى **استعارة بعض الموضوعات النظرية الحديثة حول الديمقراطية وإلباسها للشورى**، سَعْياً لتغطية الحاجة إلى ملء المفهوم بالشحنة الدلالية الكافية لتشغيله في الخطاب. وكما أن كثيرين لم يُفْلِحُوا ـ كما سنرى ـ في الانتصار لأصالة مفهوم الشورى بالقول إن مفهوم الديمقراطية ـ الغربي الحديث ـ ليس أكثر من استلهام له، كذلك لم يفلح كثيرون في إنجاز مثل ذلك الانتصار من باب تشديدهم على تمايز واختلاف مفهوم الشورى عن مفهوم الديمقراطية، وعلى أصالة الأول مقابل زيف الثاني!

يطرح التفكير في مسألة الشورى ـ في الفكر الإسلامي المعاصر ـ **أسئلة ثلاثة** رئيسَة: ما معنى الشورى؛ ما موقعها في التصور الإسلامي للمسألة السياسية: مسألة السلطة والدولة؛ ثم ما طبيعة العلاقة بين الشورى والديمقراطية؟

أولاً: في معنى الشورى

يتحدث الإسلاميون كثيراً عن الشورى، لكنهم قلَّما وقفوا عند المفهوم وقفة نظرية لتعريفه! يخلق ذلك نوعاً من الانطباع بأن معنى الشورى كان واضحاً في الأذهان وضوح البداهة بحيث يستغني عن أية حاجة إلى بيان: نعني إلى تعيين نظري. والحال، إن أمره ليس كذلك؛ بل في الوسع القول إن الإحجام عن التعريف أَمَارةٌ على مقدار الفقر النظري الذي ينطوي عليه «الفكر» الإسلامي المعاصر، والذي يُعْجِزُهُ عن ممارسة عملية التنظير للموضوعات التي يتناولها؛ مثلما هو أَمَارَة على مقدار ما ينطوي عليه المفهوم من التباس لدى مستعمليه! ومن عوامل ذلك الالتباس ـ في ما نزعم ـ حرص أكثرهم على أن لا يتداخل معناه مع معاني مفاهيم حديثة قريبة إليه في الدلالة مثل مفهوم الديمقراطية. لكن من أسباب ذلك الالتباس أيضاً تجاهل الحاجة إلى العناية بالمفهوم معرفياً، والاكتفاء ـ بدلاً من ذلك ـ بالإحالة على

آيتيْ الشورى وعلامات قيامها في التجربة النبوية والخلافة الراشدة، واحتساب الإحالة تلك الكلمة الفصل في الموضوع!

لعلنا نجد الاستثناء في ما كتبه بعضٌ قليلٌ من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، آثَرَ الانتباه إلى تلك الحاجة (الحاجة إلى التعريف نعني)، فحاول سَوْقَ تنظير للمفهوم يتخطى فاعلية التذكير (= الإحالة) التي دَرَج عليها أكثر الإسلاميين «الباحثين» في المسألة. حسن الترابي وراشد الغنوشي من ذلك البعض القليل الذي عنينا بالملاحظة[٣]. وهما وإن لم يبرحا هاجس التفكير في الشورى من خلال مقابلتها ـ مقابلة مُقَارِنَة ـ بالديمقراطية، إلا أنهما سَعَيَا إلى تحديدها في وضعها النظري الاعتباري داخل منظومة الإسلام.

نقرأ في تعريف الشورى عند الشيخ راشد الغنوشي: «إن الشورى في الإسلام ليست حكماً فرعياً من أحكام الدين يُستَدل عليه بآيةٍ أو آيتين وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف، أي أيلولة السلطة الربّانية إلى العباد...، ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة، ونهوضها بأمانة الحكم...»[٤]. ليست الشورى ـ بحسب النص ـ تفصيلاً من تفاصيل السياسة في الإسلام، بحيث يسوغ للسلطان السياسي أن يضرب صفحاً عنها ـ ما دامت لا تقع منه موقع الإلزام[٥] ـ بل هي أصلٌ عَقَدي غير قابل للتعطيل: إنها التعبير عن فكرة الاستخلاف في الأرض وفي السلطة، أي استخلاف الأمة للحكم في

---

(٣) ليس من شك لدينا في أن الترابي والغنوشي يمثلان أهم داعيتين إسلاميتين من المجتهدين المعاصرين في الربع الأخير من القرن العشرين وأهميتهما في أنهما جمعا إلى القيادة السياسية الرشيدة معرفة نظرية موسوعية بالتراث الإسلامي، ووجداناً متفتحاً على الفكر الإنساني الحديث، وأهلية فقهية عالية للاجتهاد. وإذا كان أولهما قد أخذته السلطة عن صف الانفتاح والنقد والاجتهاد والتأصيل، فإن الشيخ راشد الغنوشي ظل قادراً ـ وهو المبتلى في السياسة ـ على أن يستمسك بخط الاجتهاد والاقتحام المعرفي متحرراً من إكراهات سلطةٍ رفض أن يطرق بابها ـ مثل صديقه الترابي ـ من خلال الجند!

(٤) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٠٩.

(٥) يكفي المرء أن يقرأ هذا النص للداعية الإسلامي فتحي يكن، ليقف على قيمة رأي الغنوشي في مسألة إلزامية الشورى. يقول فتحي يكن: «إن القيادة في الإسلام فردية... والحقيقة التي لا لبس فيها أن القائد في النظام الإسلامي هو صاحب الصلاحية في تدبير شؤون الأمة، إلا أنه ليس ملزماً باتباع رأي الأكثرية في كافة الشؤون والأحوال، وتفسير آية الشورى واضح الدلالة على أن القول الفصل بعد المشورة، إنما يعود إلى صاحب الصلاحية وليس إلى الأكثرية». انظر: فتحي يكن، **مشكلات الدعوة والداعية**، ط ٣ ([بيروت]: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٤)، ص ١٧٣.

شؤونها بمقتضى الإجماع[٦] المنعقد فيها على أمور ولايتها على نفسها. وهي - للسبب نفسه - جوهر مفهوم السلطة في الإسلام، والتعبير عن ولاية الأمة على نفسها.

إلى المعنى نفسه يذهب حسن الترابي حين يكتب: «إن الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكلية قبل أن تقرره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع. فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله، والإيمان بأن البشر سواسية في العبودية لله. وبذلك يتحقق التحرر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى. . . إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض، ولكل منهم نصيبه المستحق من السلطة. . . فمبدأ حاكمية الله المطلقة واستخلاف البشر على الأرض، وما آتاهم من حرية وقوة يمارسون بها سلطاناً على الأشياء والأناس، كل ذلك يجعل العباد شركاء أحراراً سواسية لا يقومون إلا بالشورى، وهي التعاون باجتماع الرأي على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار، وعليه المسؤولية، وعلى الأمر العام بحيث لا يستبد به فرد ويسألون عنه جميعاً»[٧].

الشورى مسألة أصولية في الإسلام. ومِمّا يمنحها أصوليتها أن الأصل في الإسلام العبودية لله وحده من دون شريك. وهذه قاعدة المساواة بين البشر في الحقوق. وفي ما عدا إفرادهم الله بالعبودية، فهم أحرارٌ في ما بينهم، وسواسية أمام الشرع والحقوق. مساواتهم تلك هي التي تفرض الشورى نظاماً للسياسة بينهم، بحيث لا يستفرد آحادُهم بسلطةٍ تنشأُ بها عبودية أو تَخْتَلّ بها قاعدة المساواة التي قرّرها الإسلام. وعليه، ليس التحرّر السياسي للناس - وهو شرطٌ تحتيٌّ لقيام الشورى نظاماً فيهم - إلا من ثمرات العبودية لله. هكذا تكون الشورى - في منظور الترابي - وهي مسألة سياسية في تعريفها المباشر، ثمرة قاعدةٍ عَقَدية أصولية: العبودية لله، أي - أيضاً - مسألة أصولية.

أول نتائج هذا التعريف للشورى القول إن نظام الحكم في الإسلام نظامٌ شوري.

---

(٦) «إن الإجماع الذي عُدّ في شريعة الإسلام مصدراً من مصادر الشريعة إلى جانب الكتاب والسنة، هذا الإجماع هو دعوة صريحة إلى الاعتراف بالرأي العام، على اختلاف اتجاهاته وميوله الأصلية الثابتة». انظر: الغنوشي، المصدر نفسه، ص ١١٩ - ١٢٠.

(٧) الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**، ص ٧٣ - ٧٤.

ثانياً: نظام الشورى

يُجمِع الإسلاميون على أن «نظام الحكم الإسلامي القرآني النبوي هو نظام الشورى»، وأن «واجب المسلمين أن لا يولّوا أحداً أمرهم إلا عن شورى»[8]. ويفترض القول ذاك أن إقامة نظام الحكم ـ في الإسلام ـ يقع بالمواضعة والاتفاق بين المسلمين، أو بين من ينهض فيهم بوظيفة التمثيل؛ أي أنه ليس يخضع لإرادة فوق الجماعة، ولا يجري أمره بمقتضى الاستيلاء: ومنه استيلاء سلالة وتوريث الحكم فيها[9]. لكن القول بهذا يثير السؤال عن نظام الشورى: ماهيته، وكيفيات تحقيقه، وما عساه أن يكون عليه مثاله المرجعي المطلوب البناء عليه، أو حتى الاستئناس به؟ وهو سؤال مشروع يحمِل عليه ـ في المقام الأول ـ غياب تشريع إسلامي في الموضوع، وصعوبة احتساب نظام الشورى النبوي والخليفي الراشدي ـ في المدينة ـ مثالاً يُنْسَج عليه في تجربة جديدة مختلفة الشروط والملابسات.

نقرأ للشيخ محمد الغزالي ـ في محاولةٍ لمقاربة المسألة ـ ما نصُّه: «الشورى مبدأ إسلامي عظيم! لكن وسائل تحقيق الشورى وضبط أجهزتها لم يتقرر لدينا. ويظهر أن هذا مقصود لاختلاف البيئات والمستويات الحضارية، بل اننا لاحظنا أن أمة واحدة رفيعة الحضارة غيَّرت وسائل الشورى فيها عدة مرات حسب تجاربها ومنافعها. وما حدث في فرنسا خلال أقل من نصف قرن نموذج لذلك التغيير. والشورى في دولة الخلافة برزت في صور شتى، وليس المهم أي طراز نستمسك به؛ بل المهم أن نوفر الضمانات والأساليب التي تجعل الشورى حقيقة مرعية، فيختفي الفرد المستبد، وتموت الوثنيات السياسية، ويترجح الرأي الصحيح من دون عوائق، ويتقدم الرجل الكفؤ من دون أحقاد...»[10].

---

(٨) عبد السلام ياسين، **الشورى والديمقراطية** (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ١٩٩٦)، ص ٢٣٩.

(٩) «دولة الإسلام ليست كسروية ولا قيصرية، إنها لا تقوم على الوراثة التي تحصر الحكم في أسرة واحدة، أو فرع من أسرة، يتوارثه الأبناء عن الآباء، والأحفاد عن الأجداد كما يتوارثون العقارات والأموال». انظر: يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٧)، ص ٣٥.

(١٠) محمد الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه... وأهل الحديث** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ١٣٥.

ليس ثمة - في رأي الغزالي - نصّ مرجعي، أو تجربة نموذجية، يَتقرر نظام الشورى بأحدهما أو بكليهما، بل إن ذلك ليس ضرورياً في رأيه متى اعتبرنا غياب التشريع «مقصود» لمراعاة التباينات والاختلافات في الأحوال والتواريخ، ومتى اعتبرنا أن العبرة بالمبدأ لا بالنموذج. و«المقصود» الذي ذكره الغزالي هو «بيت القصيد» في الموضوع من وجهة نظر المدافعين عن فكرة شورى النظام السياسي في الإسلام. فهو حثٌّ شرعي على وجوب الاجتهاد في إقامة ذلك النظام على مقتضى الظروف والحاجات الخاصة. والأهمّ في هذا كله، أنه يقرّر قاعدة أخذ بها مجتهدو الإسلام المعاصرون، أو - بالأحرى - استخلصوها بتأويلهم للمسكوت عنه في النصوص الشرعية؛ ومفاد تلك القاعدة أن الإحجام عن التشريع للمسألة السياسية، عموماً، وللشورى خصوصاً، إقرارٌ (ضمنيٌ أو صريح: بحسب درجة التأويل) بولاية الأمة على نفسها، وحقها في اختيار نظام الحكم الذي ترضاه[11]؛ وليس ذلك - كما يقول علال الفاسي - إلا «. . . لأن السلطة كامنة في الأمة، ومنها تصعد إلى أيدي الرؤساء وأولي الأمر»[12].

حين يقول محمد الغزالي، أو عبد السلام ياسين، ان الشورى ليست وصفةً جاهزة في نصوص الإسلام، بل مبدأ متروك للاجتهاد[13]؛ وحين يتأوّل القرضاوي مثل ذلك القول مستنتجاً أن الدولة الإسلامية دولة دستورية[14]، أو أنها «دولة الحقوق والحريات»[15]، فلا ينبغي الاعتقاد أن الشورى تعني قيام حكمٍ مدني يتوافق فيه الناس (الجماعة، الأمة. . .) على

---

(١١) إلى ذلك يذهب يوسف القرضاوي حين يكتب: «إن الإسلام جعل أمر الأمة بيدها، فهي التي تختار إمامها وحاكمها عن اقتناع، وتبايعه عن رضا، حين تجد فيه تحقق الشروط. . . فإذا اختارت الأمة حاكمها، وبايعته طائعة راضية، فمن حقها - بل من واجبها - أن تراقبه بأمانة، وأن تحاسبه بدقة. . .». انظر: يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية** (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٨٠.

(١٢) علال الفاسي، **النقد الذاتي**، ط ٢ (تطوان، المغرب: دار الفكر المغربي، [د.ت.])، ص ١١٠.

(١٣) «مبدأ الشورى في قوله تعالى **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ [القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ٣٨] ترك المجال فسيحاً لتتشكل الشورى وتنتظم على أحسن ما يتأتى في الزمان والمكان. اتخذت في العهد النبوي والراشدي شكلاً، بل أشكالاً ناسبت بساطة العيش وقرب المسلمين بعضهم من بعض. . . ولزماننا ومكاننا وظروف معاشنا وتشعّب مشاكلنا لا يمكن أن نقتدي بذلك الشكل الساذج البسيط. نأخذ الروح لا بد من ذلك. ونتسامى لكمال الإيمان ما أمكن ذلك. لكن نجتهد في تنظيم الشورى وسعنا». انظر: عبد السلام ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين** (الدار البيضاء: المؤلف، ١٩٩٤)، ص ٦٤.

(١٤) القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص ٣٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٨.

قواعد وقوانين اتفاقية (أو وضعية) برضاهم، وبمعزل عن مرجعية شريعتهم، لأن ذلك مما يجافي منطق الدولة الإسلامية القائم على مرجعية الشريعة في نظامها السياسي والاجتماعي. فالحق في الدولة الإسلامية: دولة الشريعة والشورى، ليس حقاً مدنياً بل هو حق الله؛ وعليه «من حق أي مسلم أو مسلمة ـ يقول القرضاوي ـ إذا أمره الحاكم بما يخالف شريعة الله مخالفة بيّنة، أن يرفض، بل من واجبه أن يرفض؛ لأنه إذا تعارض حق الحاكم وحق الله، فحق الله مقدَّم ولا شك»[١٦].

لا يمكن فهم هذه الكيمياء النظرية التي تصهر مفاهيم: الدولة الإسلامية، والشريعة، والشورى، مع مفاهيم: ولاية الأمة على نفسها، والأمة مصدر السلطة. . .، إلا بفهم **معنى الأمة** في الخطاب الإسلامي. إن الأمة التي يعنيها هذا الخطاب، بحديثه المتواتر عنها، ليست هي الأمة: القومية، أو الاجتماعية، أو المدنية، كما يحدّدها الفكر السياسي الحديث، بل هي **الأمة ـ الملّة**: الأمة الدينية التي يختصرها مفهوم الجماعة: جماعة المسلمين. إنها ـ في تعريف أحد الكتاب الإسلاميين[١٧] ـ «مجتمع إنساني يقوم على الأساس العقائدي المشترك». ولذلك، فهي غير حرة في أن تختار نظاماً سياسياً غير مستند إلى شريعتها، أي أنها «ليست مخيرة في الالتزام بهذا الدستور» (الشريعة)، كما يقول القرضاوي[١٨]، لأن «تحكيم الشريعة أمرٌ لا يخيَّر فيه الناس ولا يُسْتَفْتَوْن» كما قال محمد قطب[١٩].

إذا صرفنا النظر مؤقتاً عن هذه التحديدات الدقيقة الضرورية، واكتفينا بالتعامل مع مفهوم الشورى في صورته العامة الإسلامية، من حيث هو يرادف في المعنى إقرار حق الأمة في اختيار حكامها والاحتساب عليهم، فإن الذي يفرض نفسه ـ في هذا المعرض ـ هو السؤال عن الوضع الاعتباري للشورى في الإسلام: هل هي مُلْزِمَة إلزام الشريعة نفسها، أم أنها مجرد مبدأ لا يقع العمل به في دائرة الوجوب؟

لعل الشيخ القرضاوي من أهم من اعتنى ـ من المفكرين الإسلاميين ـ

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٧) محمد المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ط ٤ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ١٠٠.

(١٨) القرضاوي، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٩) محمد قطب، **العلمانيون والإسلام** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص ٦٢.

بتناول المسألة من زاوية الصلة الممكنة بين الأخذ بقاعدة العمل برأي الإمام ـ وكان حسن البنّا قد قررَّها وكرَّسها وأعاد القرضاوي إنعاشها ـ والأخذ بقاعدة الشورى أو المشاورة بين جماعة المسلمين أو جماعة «أهل الحل والعقد» فيهم. وإذ يؤكد القرضاوي أن العمل برأي الإمام واجب، يحدّد ذلك الوجوب في مجالات ثلاثة:

أ: في « **ما لا نصّ فيه**. ويراد به: ما ليس فيه دليل شرعي نقلي من كتاب أو سنّة صحيحة»، على اعتبار أن هذا المجال «يمثل «منطقة حرّة» أو «منطقة فراغ» من النصوص الشرعية الخاصة» (وهي ما يسميها القرضاوي في نصوص أخرى بـ «منطقة العفو»).

ب: في «**ما يحتمل وجوهاً عدّة**»؛ وهذا له معنيان: «ما خُيِّر فيه الإمام»، و«ما تعددت فيه الآراء والاجتهادات».

ج: «**المصالح المرسلة**»، أي المطلقة غير المقيدة، و«نعني بها المصلحة التي لم يدلّ دليل خاص من نصوص الشرع على اعتبارها ولا على إلغائها»[20].

لا يقف القرضاوي عند هذه الحدود، مكرّراً أقوال فقهاء السياسة الشرعية حول وجوب العمل برأي الإمام، بل يتخطّى ذلك، أو يشرطه، بحيث يقرر أن «الواجب أن يتم ذلك بعد مشاورة أهل الرأي والاختصاص»[21]؛ وليس للإمام ـ بالتالي ـ أن يعتبر نفسه في غنىً عنها، أو في حلّ من أمرها، لأنه «إذا كان النبي المؤيد بالوحي مأموراً بالمشاورة فغيُره أَوْلَى»[22]. في امتداد معطيات هذا السياق يصبح السؤال هو: هل الشورى ملزِمة إذاً؟

إلى ذلك يذهب القرضاوي حيث يكتب: «إننا نتبنى القول بوجوب الشورى، وبأن نتائجها ملزمة ما دامت صادرة من أهلها في محلها»[23]. ولكن، من هُم أهلُها الذين لا يكون إلزامها إلا بوجودهم؟ إنهم: «أهل الحل والعقد»؛ إن رأي هؤلاء «ملزم للإمام»[24].

(٢٠) يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨)، ص ٧٠ ـ ٨٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٢٢) القرضاوي، **الصحوة الإسلامية**، ص ٧٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٢٤) القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها**، ص ١١٤.

للتفكير في الشورى سياق سياسي معاصر إليه يرجع الفضل في رفع درجة الانتباه إلى هذا المبدأ في الإسلام؛ والسياق ذاك هو المدنية الغربية والنظام السياسي الليبرالي الحديث: نظام الدولة الوطنية. وليس من شك في أن الوقفة الفكرية التي صرفها إصلاحيو القرن التاسع عشر للتفكير في علاقة الشورى بالديمقراطية، والبحث لتلك العلاقة عمّا يؤسّس للقول إنها علاقة تَقَاطُع...، تجددت مع الصّحويين الإسلاميين منذ ثلاثينيات القرن العشرين، واتخذت صيغتين: صيغة البحث عن أوجه التشابه أو التقارب بين المفهومين، وصيغة البحث عن الفواصل والتمايزات بينهما.

ثالثاً: الشورى والديمقراطية: في علاقات القرابة

يلاحظ الشيخ محمد الغزالي، بأسَى، كيف أخفق المسلمون في تحقيق نظام الشورى، وهم دعاته، فيما نجح في ذلك غيرهم قائلاً: «يؤسفنا أن الشورى أينعت ثمارها في أقطار واسعة وراء دار الإسلام»[٢٥]؛ وليس «وراء دار الإسلام» ـ الذي يعني ـ سوى بلاد الغرب: الأوروبي والأمريكي. والحقيقة أن كثيرين ـ من المثقفين الإسلاميين ـ لم يترددوا في الاعتراف، مثل الشيخ الغزالي، بفلاح الغرب في تنظيم أمور اجتماعه المدني والسياسي على مقتضى قواعد «الشورى» (= الديمقراطية)، على نحو أنجز به هدف التوجيه الاجتماعي، والتعبير عن مطالب المجتمع[٢٦]. وكان ذلك الاعتراف ـ إلى جانب ما يدلّ عليه من نزاهة علمية ـ فصلاً من فصول انفتاح العقل الإسلامي المعاصر على تجارب شعوب وأمم أخرى في إدارة شؤون السياسة والدولة. ولعلنا نجد أفضل تمثيل لذلك الانفتاح في ما كتبه الشيخ راشد الغنوشي تعييناً للنظام الديمقراطي الحديث، وتحديداً لخصائصه المُمَيزَة.

ينطلق الغنوشي في حديثه عن الديمقراطية من قاعدة فكرية راسخة في وعيه، مفادها أن «الديمقراطية تقدم أفضل آلية أو جهاز للحكم يمكّن المواطنين، باستعماله، من ممارسة الحريات الأساسية ومنها الحريات السياسية»[٢٧]. لا يقول ذلك عفواً، ولا يردّد عموميات في الموضوع شأن

(٢٥) الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه... وأهل الحديث**، ص ١٣٦.

(٢٦) «إن انتصار الديمقراطية في أنظمة الحكم السائدة في عهد المدنية الحاضرة فرض تنظيم الأمة في هيئات من شأنها أن تسهل توجيه الشعب وتصنيع رغباته الحقيقية التي قد تضيع في عماء الجمهور». انظر: الفاسي، **النقد الذاتي**، ص ١١٧.

(٢٧) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٧٥.

كثيرين أسهبوا في القول عن غير علم، بل هو يفعل ذلك مسلّحاً بمعرفة رصينة بتاريخ الديمقراطية في الغرب الحديث[28]. إن النظام الديمقراطي ـ في ما يرى شيخنا المجتهد ـ شكل ومضمون: فهو من حيث الشكل إقرار بمبدأ سيادة الشعب وأنه مصدر السلطة؛ وهي سيادة يمارسها بالانتخاب وبما يتمتع به من حقوق في المساواة، وفصل السلط، والتنظيم السياسي والنقابي، وحق الحكم للأغلبية، وحق الأقلية في المعارضة من أجل حيازة السلطة شرعياً. أما من حيث المضمون، فهو اعتراف بذاتية الإنسان وكرامته، ونصّ على حقه في المشاركة السياسية في إدارة الشؤون العامة، على اعتبار أن «المشاركة على الصعيد الاجتماعي والسياسي هي جوهر المثال الذي يرنو إليه النموذج الديمقراطي وليس التمثيل»، ثم على اعتبار أن «المثل الأعلى للديمقراطية أن يصبح المحكومون حاكمين ليحققوا لأنفسهم بأنفسهم ما يتوقون إليه من أهداف وغايات»[29].

لكن الغنوشي، مثل معظم الإسلاميين المجتهدين، يقف في الاعتراف عند نقطة استدراك نقدي يستعيد فيها موقعه كمسلم يتمتع بمنظومة قيم مختلفة، ويقيم بها المسافة الضرورية مع موضوع يخشى أن يأخذه الانبهار به إلى حيث يفقد ماهيته. عند نقطة الاستدراك تلك، يسجل ـ مثل آخرين[30] ـ

---

(28) النص التالي مثال لذلك. يقول الغنوشي في معرض تحقيبه للديمقراطية في الغرب: «لقد ظلت التحررية والمساواة والتمثيل والتعددية والتنافس المضامين الأساسية للديمقراطية الغربية حتى الحرب العالمية الثانية، حيث تجمعت جملة من عوامل التطور الاقتصادي والتقني والسياسي والاجتماعي لإحداث نوع من الثورة على ذلك النظام، فلم يعد دور الدولة حيادياً في الصراع الاجتماعي الدائم مقتصراً على حفظ الأمن الداخلي والخارجي، بل اضطر تحت الضغوط الجديدة المتنامية... للنقابات والرأي العام، والأحزاب... من أجل الحصول على توازن جديد إلى التدخل الفعال في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، مما جعل النظام الديمقراطي في الغرب نفسه يتجاوز مرحلة الحريات الشكلية المتمثلة في إعلانات حقوق الإنسان وسيادة الشعب والبرلمانات والانتخابات وحق الأغلبية في أن تقود وحق الأقلية في أن تعارض...، لينتهي إلى جوهر يتمثل في نظام من التواصل بين جماهير المواطنين وبين المنظمات الحاكمة، نظام يبيح للجماهير أن تنادي، وللدولة أن تجيب. نظام يمكن الجماهير من التأثير الفعال والمشاركة في إدارة الشؤون العامة والتحكم في صنع مصيرها بحق لا مجرد انتخاب ممثلين عنها...». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٦.

(29) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(30) إذ يعترف يوسف القرضاوي بأن «أفضل جوانب الليبرالية... هو جانبها السياسي، الذي يتمثل في إقامة حياة نيابية يتمكن فيها الشعب من اختيار ممثليه...»، ينتهي إلى القول «إن أكبر عيوب الليبرالية الديمقراطية العلمانية هو خلوّها من العنصر الروحي، بل إغفالها له إغفالاً مقصوداً». انظر: يوسف القرضاوي، **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، سلسلة حتمية الحل الإسلامي؛ ١ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١)، ص ٦٨ و١٠٢ على التوالي.

تحفظه الفلسفي، لا السياسي ، على الديمقراطية الغربية، فيكتب: «إن موطن الداء ليس في أجهزة الديمقراطية: الانتخاب، البرلمان، الأغلبية، تعدد الأحزاب وحرية الصحافة، بقدر ما هو كامن في فلسفات الغرب السياسية... تلك التي فصلت بين الروح والجسد (فلسفة ديكارت) ثم تجاهلت الروح ووأدتها، وحاربت الله وجاهدت جهاداً كبيراً لإحلال الإنسان محله، فلم يبق في الكون والإنسان غير المادة والحركة واللذة والسيطرة والصراع وشرعة القوي. إن مصائب الإنسانية لا تكمن في النظام الديمقراطي أو تقنياته المعروفة التي يمكن أن تعمل بنجاح وتشكل جهازاً صالحاً لتنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين ونقل الشرعية من الشخص الحاكم... إلى مؤسسة للحكم منبثقة عن إرادة الشعب»(٣١).

لكن استدراك الغنوشي النقدي لا يدفعه ـ مثل آخرين ـ إلى الحكم بصورية النظام الديمقراطي ونسبية نموذجه، ولا يبرر لديه رفضه تحت أية ذريعة، بل هو لا يتحرَّج في أن يعرّفه بأنه «أفضل الأنظمة التي تمخض عنها تطور الفكر البشري»، محذراً بالقول إنه لا ينبغي «الاتكاء على عيوب هذا النظام لرفضه وإلاّ كان ذلك لحساب الدكتاتورية، فإن حرية منقوصة أو منفلتة خير من الاستبداد. وإن مجتمعاً محكوماً بقانون ناقص أفضل من مجتمع قانونُه إرادةُ الطغاة وأهواؤهم»(٣٢). وغني عن البيان أن مثل هذا الدفاع عن النظام الديمقراطي، بعيداً عن فرضية التجافي بينه وبين رؤيتنا الإسلامية للعالم والمجتمع والسياسة، يؤسّس لوعي الجوامع بين الديمقراطية والشورى، لا من حيث هما تستندان إلى خلفيتين فلسفيتين مختلفتين، بل من حيث هما تشتركان في المبادئ السياسية نفسها، وتَتَحدَّدَان بالمنطلقات النظرية نفسها في وعي مجال السياسة.

* * *

ربّما كان أبرز مظهر لبناء صلة جوارٍ وقرابة بين **الديمقراطية والشورى** ـ في الوعي الإسلامي المعاصر ـ هو **ردّ الأولى إلى الثانية** باحتساب الشورى أصلاً للديمقراطية(٣٣). ليس مهمّاً أن هذا الوعي مشدود إلى مرجع يقيس عليه، المهمّ أنه يستوعب فكرة اللقاء بين منظومة التشريع السياسي الإسلامي

(٣١) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٣٣) «... أما الديمقراطية السياسية، فأصولها عندنا في البيعة والشورى». انظر: القرضاوي، **الصحوة الإسلامية**، ص ١٠٨.

ومنظومة التشريع الوضعي[٣٤]. إن ذلك ما يبرِّر قول القائل إن الشورى هي الديمقراطية أو العكس[٣٥].

تطرح هذه **العلاقة القرابية** بين الديمقراطية والشورى سؤالاً: هل يمكن تحقيق الشورى ـ كمبدأ إسلامي ـ في إطار النظام الديمقراطي القائم، أم ينبغي العودة بالديمقراطية إلى «أصولها» الشورية؟ إذا فتحنا الباب أمام الإمكانية الأولى، توافرت فرص أكبر للمصالحة بين المبدأين، أما إذا تشبثنا بالفرضية الثانية، فإننا نعدم كل إمكانية لخوض الإسلام والمسلمين تحدّي الديمقراطية المعاصر! لعلّ الغنوشي كان الأجرأ ـ من سائر الإسلاميين المعاصرين ـ حين شدَّد على أنه، وفي إطار النظام الديمقراطي، «يمكن أن تتم عملية تفعيل القيم السياسية التي جاء بها الإسلام كالشورى والبيعة والإجماع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي التعاليم التي إنما جاءت لإقرار العدل وتحقيق السعادة البشرية. إذ يمكن للآليات الديمقراطية مثلما هو الأمر مع الآليات الصناعية باعتبارها إرثاً إنسانياً أن تعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضيات فكرية مختلفة»[٣٦]. وهذا معناه أنه لا سبيل إلى التفكير في فرضية الشورى خارج واقع الديمقراطية القائم.

لو شئنا أن نحصي أهم عناصر التشابه والاشتراك بين نظام الشورى ونظام الديمقراطية، في الوعي الإسلامي، لوقفنا عند **ثلاثةٍ** منها رئيسَة هي: **التمثيل، و«التكليف»، والحق في المعارضة.**

يعقد علال الفاسي مقارنة بين الإسلام وبين الفكر الغربي في تصوّرهما لمسألة التمثيل السياسي، فيلاحظ[٣٧] أن الإسلام ينطلق من مبدأ عدم عصمة أي فرد غير الرسول، إلى القول بعدم عصمة الجماعة، إلى القول باستحالة تعبير الجماعة أو الأمة عن رأيها، و ـ بالتالي ـ حاجتها إلى إنابة ممثلين عنها تختارهم. ثم يلاحظ أن هذا التدرج نفسه هو الذي سلكه المدافعون عن

---

(٣٤) قارن بـ: علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها** (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، [١٩٦٣])، ص ٥٨.

(٣٥) «وعندي أن المفهوم الحديث للشورى التي زكّاها الإسلام هي الديمقراطية البرلمانية... أن ينتخب الشعب نواباً عنه يُملون إرادته ومشيئته، ويكون هؤلاء النواب حراساً على حقوق الأمة لدى الدولة». انظر: خالد محمد خالد، **الدولة في الإسلام** (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨١)، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٣٦) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٨٨.

(٣٧) الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص ٢١٦.

الديمقراطية في الغرب: القول إن الأصل أن يحكم كل واحد نفسه، وبما أن ذلك غير ممكن، فقد احتيج إلى اختيار كل واحد لمن يمثله ويتولى الحكم باسمه.

إن العلاقة مكينة بين الإسلام والفكر الغربي ـ بحسب الفاسي ـ على صعيد اعتبار قيمة التمثيل السياسي في إقامة نظام الحكم (الشوري، الديمقراطي). لكن السؤال الذي يطرحه هذا الرأي هو: إذا كان النظام الديمقراطي الحديث يقيم فكرة التمثيل على قاعدة مبدأ المواطنة، فعلى قاعدة أي مبدأ يقيم نظام الشورى الفكرة تلك؟ بعبارة أخرى، إذا كانت المواطنة ـ وهي التعبير المادي والقانوني عن الولاء للوطن ـ تسوّغ ذلك في المجتمعات الغربية، فما الذي يسوّغه في مجتمعات إسلامية لا يكون الولاء فيها إلاّ للدين وللجماعة المؤمنة بعقيدة الإسلام؟ هل يحق لغير المسلمين أن يمثلوا المسلمين، أو أن يحصلوا على أصوات المسلمين، أو أن يدخلوا شركاء معهم في مجالس التمثيل؟

يجيب القرضاوي عن ذلك ـ في معرض استهجانه رأي آخرين مُنْكرين ـ قائلاً: «لا نعجب إن وجدنا من يحرم ترشيح غير المسلمين لدخول المجلس النيابي أو مجلس الشعب أو مجلس الشورى... ويحرم إعطاءهم أصوات المسلمين، فقد وجدنا من يحرم على المسلمين ذواتهم أن يرشحوا أنفسهم لهذه المجالس! وحجتهم في ذلك أن من رشح نفسه لهذه النيابة، فقد طلب الولاية لنفسه، وطالبُ الولاية لا يُوَلَّى، كما جاء في الحديث الصحيح أن النبّي (ﷺ) قال: «إنّا لا نولّي هذا الأمر أحداً سأله أو حرص عليه».... والذي أراه أن هذه النيابة عن جزء من الشعب في دائرة معينة... لا يعتبر من باب الإمارة أو الولاية....»[(٣٨)]. ومع أن القرضاوي يعترف لغير المسلمين بهذه الحقوق النيابية بشكل مشروط، أي «ما دام المجلس في أكثريته الغالبة من المسلمين»، إلاّ أنه يعترف، في الوقت نفسه، أن غير المسلمين هؤلاء «مواطنون» في الدولة الإسلامية[(٣٩)].

تقودنا الملاحظة السابقة إلى سؤال ينجم عنها حكماً: إذا كانت المواطنة هي ما يسوّغ التمثيل في الحالتين: في حالة الشورى الإسلامية، وفي حالة

(٣٨) القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص ١٩٤.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

الديمقراطية الغربية، فهل نعثر على مفهوم المواطنة في الإسلام، أو هل في وسعنا بناء هذا المفهوم من داخل الإسلام[٤٠]، أم أن في إمكاننا أن نجد لها مرادفاً إسلامياً أو ما يقارب ذلك؟

يحاول علال الفاسي أن يُنقِّب عن هذا المرادف لمفهوم المواطنة الحديث في القاموس الإسلامي، فيجده في مفهوم **التكليف**؛ فالإسلام يعتبر كل فرد مكلفاً، أي مدعُوّاً إلى القيام بواجباته نحو الله ونحو المجتمع ونحو نفسه، ونحو الإنسانية جمعاء. والحقوق التي يتحصّلها إنما هي تتحصّل من خلال النهوض بالواجبات تلك. وعليه، فإن «التكليف في العرف الإسلامي يقوم مقام المواطنة في العرف الديمقراطي الحديث»[٤١]. وعلى المنوال نفسه نسج القرضاوي في محاولته بناء الصلة بين الناخب، في القاموس السياسي الديمقراطي الحديث، وبين الشاهد في القاموس الإسلامي[٤٢].

المواطنة - إذاً - تكليف. ولكن معلومٌ لدينا أن هذا التكليف واجبٌ على المسلمين؛ فماذا عن غير المسلمين من الذين يعيشون في «دار الإسلام»؟ إن مواطنة هؤلاء تتقرر - في نظر معظم الإسلاميين المجتهدين - بانتمائهم إلى الدولة الإسلامية[٤٣]، وبحيازتهم الحق في المساواة مع المسلمين، ذلك أن «مبدأ مساواة المواطنين في الدولة الإسلامية ثابت فلا تختلف حقوق وواجبات المسلمين عن غير المسلمين إلا في ما يقتضيه اختلاف العقائد، لأنه كما أن التسوية بين المتساوين عدل، فإن التسوية في الأوضاع غير المتساوية ظلم، وفي ذلك تأكيد لمبدأ المساواة لا استثناء منه»[٤٤].

تنتقل المساواة في الحقوق، لدى القائلين بالطابع الشوري للنظام السياسي في الإسلام، من مساواة ذات طابع ديني (بين المسلمين وغير

---

(٤٠) انظر مداخلتي طارق البشري ورضوان السيد ضمن المناقشات التي دارت حول بحث: «مبدأ المواطنة،» ورقة قدمت إلى: **الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩)، ص ١٣٩ ـ ١٤٠ و١٥٦ على التوالي.

(٤١) الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص ٢٢١.

(٤٢) القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص ٣٧.

(٤٣) انظر: حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د.ت.])، ص ٦٩.

(٤٤) راشد الغنوشي، **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي** (تونس: [د.ن.]، ١٩٨٩)، ص ٤٠.

المسلمين إلى مساواة ذات طابع سياسي (بين الأغلبية والأقلية). هاهنا - أيضاً - يميل الإسلاميون إلى القول بتشابه معطيات الحقوق السياسية في نظام الشورى بتلك المتقررة في النظام الديمقراطي الحديث، وفي أساس تلك الحقوق الحق في المعارضة بحسبانه حقاً مكفولاً للأقلية وضمانةً لرعاية مصالحها أمام الأغلبية الحاكمة. نقرأ لمحمد الغزالي في هذا المعنى: «من خصائص «الديمقراطية» الحديثة أنها اعتبرت المعارضة جزءاً من النظام العام للدولة! وأن للمعارضة زعيماً يعترف به ويتفاهم معه من دون حرج! ذلك أن مالك السلطة بشر له من يؤيده وله من ينقده، وليس أحدهما أحق بالاحترام من الآخر... والواقع أن هذه النظرة تقترب كثيراً من تعاليم الخلافة الراشدة، فإن علي بن أبي طالب لم يستبح من عارضوه، أو يحشد الجموع لضربهم، بل قال لهم: أبقوا على رأيكم ما شئتم على شرط أن لا تحدثوا فوضى ولا تسفكوا دماً، أي أن الرجل العظيم يريد معارضة بنّاءة لا هدّامة، ولا يرى أن الاعتراض على شخصه منكراً»[٤٥].

من الواضح أن الشيخ الغزالي لا يجد نصّاً شرعياً يحيل عليه على سبيل بيان تشابه موقف الإسلام من المسألة مع موقف الفكر السياسي الديمقراطي الحديث، لكن الوقائع تسعفه في بعض سوابقها للاستدلال بها على ما رام الذهاب إليه. وهذه، عموماً، القاعدة المعمول بها لدى سائر من حاول، من مفكري الإسلام المعاصرين، بيان الأواصر أو الفواصل بين النظام السياسي في الإسلام والنظام السياسي الحديث!.

ضدّ هذه المقاربة التوفيقية - التصالحية - بين الشورى والديمقراطية، لدى تيار من المفكرين الإسلاميين القائلين بالشورى، تنتصب مقاربة أخرى - لدى تيار آخر - تميل إلى التشديد على **الفوارق والفواصل الماهوية** بينهما، بل تذهب إلى التشهير بكل سعي إلى بناء أي نوع من أنواع الاقتران بينهما!

رابعاً: الشورى دينية والديمقراطية لائيكية

«من المسلمين من يقول: الديمقراطية غنيمة ومكسب للإنسان، هي المخرج لا غيره، وهي أخت الشورى الإسلامية ورديفتها وجنسها... ومن الإسلاميين من يصرّح أن الديمقراطية كفر... وقد يتنازل إلى قبول أن

(٤٥) الغزالي، **السنة النبوية بين أهل الفقه... وأهل الحديث**، ص ١٣٦.

الديمقراطية إن لم تكن كفراً فهي أخت الكفر... ليست الديمقراطية نقيض الكفر، إنما هي نقيض الاستبداد. نقيض الكفر الإيمان. فإن وقف علمنا عند معادلة ديمقراطية = كفر فيكون بجانبها إيمان= استبداد. وإذاً فنحن مع كل مستبد يقول أنا مسلم ضد كل حرّ يقول أنا ديمقراطي».

«كلمة ديمقراطية تعني حكم الشعب واختيار الشعب والاحتكام إلى الشعب. وهذا أمر ندعو إليه ولا نرضى بغيره. على يقين نحن من أن الشعب المسلم... لن يختار الحكم إلا بما أنزل الله، وهو الحكم الإسلامي، وهو برنامجنا العام وأفق مشروعنا للتغيير... فإن حدث أن اختار الشعب في هذا القطر أو ذاك، في هذه المرحلة أو تلك، أن يسير مع الديمقراطيين رجعنا على أنفسنا نتهمها بالتقصير في التعريف بما هو الحكم الإسلامي، واتخذنا وسائل تتيحها الديمقراطية النظيفة ولا يتيحها الاستبداد لكي نبسط للناس ونشرح للناس ونخالط الناس حتى يعرفونا على حقيقتنا ويعرفوا الديمقراطيين على حقيقتهم».

النصّان للشيخ عبد السلام ياسين[٤٦]. وقارئ النصّين لن يشك في أن كاتبهما شديد التقدير لما تنطوي عليه الديمقراطية من قيمة اعتبارية، بل شديد التعويل على «وسائلها النظيفة» طريقاً إلى التغيير، بدلاً من العنف. والحق أن ياسين ـ متأثراً بالبيئة السياسية المغربية والتراث الفكري والسياسي للحركة الوطنية ـ كتب في مناسبات مختلفة ما يفيد أنه لا يستثني نفسه وحركته (جماعة «العدل والإحسان») من الخيار الديمقراطي، ولا يراهن على طريق آخر في مقاربة مسألة السلطة غيره[٤٧]. لكن المفارقة في فكر الشيخ ياسين ـ ولعلها المفارقة الحاكمة لوعي معظم مفكري الإسلام المعاصرين! ـ أن **ما يعطيه للديمقراطية بيُمْنَاهُ السياسية يأخذه منها بيُسْراه الفكرية ـ العقائدية!** فهو إذ يتناولها ـ سياسياً ـ تناولاً واقعياً منفتحاً، يأتي عليها بحكم الإعدام حينما يقاربها مقاربة فكرية من داخل منظومته الشرعية. وهكذا ـ أيضاً ـ ينتهي إلى إنتاج خطابين متعارضين حولها: خطاب مدني منفتح وخطاب ديني منغلق.

---

(٤٦) ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، ص ٥٧ ـ ٥٩.

(٤٧) «بما أن الديمقراطية حوار وحوار، وحلّ للخلاف السياسي بالوسائل السياسية المتحضرة لا بالدبابات تُحشد لحصد الخصم السياسي الفائز عليك، فإن في الأفق أملاً، إن في الأفق أملاً أن نبقي على أنفسنا وأن نجنب شعوبنا هزات عنيفة هي في غنىً عنها». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢.

تتخذ هذه الازدواجية في وعيه - وفي وعي كثيرين غيره - شكل تقريرٍ واستدراك: تقرير مسألة أو فكرة، ثم الانقضاض عليها باستدراكٍ نقديّ أو نقْضيّ! نقرأ ذلك مثلاً - وفي ما يتعلق بموضوعنا حول العلاقة بين الشورى والديمقراطية - في هذا النص:

«الناس في الدولة القومية الديمقراطية يربطهم، زيادة على العرق واللغة والمصلحة والتاريخ، عقد اجتماعي... يتمثل هذا العقد الاجتماعي في أعراف وسوابق وحقوق منتزعة غير مكتوبة...، أو في دستور مكتوب معقلن... هذه واحدة يلتقي فيها المطلب الديمقراطي بالمطلب الشوري: أن يرتبط الناس بعقد وعهد: ليتصرف الناس على علم بما لكلٍ وما عليه... بيد أن الشق الثاني من المعادلة ينافي أُسّاً من أساس الدولة الإسلامية. ذلك أن هذا المجتمع القاعدة ليس إلا مجتمعاً مدنياً، تربطه فقط أهداف أرضية. وتربط المؤمنين في الدولة الإسلامية قبل كل مصلحة الولاية بين المؤمنين والمؤمنات. وهي دين. هي شرط في السياق الشّوري، هي روحه»[٤٨].

يَتكرر مثل هذه الصيغة من التقرير والاستدراك في الكثير مما حرّره في موضوع العلاقة بين الشورى والديمقراطية[٤٩]، غير أن ياسين لا يلبث أن يتحرر من تلك الازدواجية لينتصر لتعريفه الفكري - العقدي للديمقراطية على تعريفه السياسي لها، منتهياً إلى القول - شأن آخرين غيره[٥٠] - إن الشورى غير الديمقراطية في الطبيعة والماهية؛ إذ «الاختلاف بين شورى على قواعد القرآن وديمقراطية على قواعد عقد اجتماعي اختلاف جوهري»، فالمؤمن يريد بالشورى «فوزه في الدار الآخرة، ومشاركته الفاعلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، أما الديمقراطي، فيريد بها «مواطنة يعتز بها»

---

(٤٨) ياسين، **الشورى والديمقراطية**، ص ٤٦ - ٤٧.

(٤٩) يكتب مثلاً: «الديمقراطية عقلنة للحكم، وحكمة إنسانية، وزبدة تجربة، وما شئت من فضائل حقيقية أو وهمية... مأخذنا الجوهري على الديمقراطية أنها فكرة وحكمة وعقلنة هدفها أن يعيش الإنسان... حياة ذكية رخية. مأخذنا عليها أنها لا تقترح على الإنسان مخرجاً من الكفر، وهو الظلم الأكبر، فتبيح ديانتها أن يموت الإنسان غبياً لا يعرف ما ينتظره بعد الموت». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٢٤.

(٥٠) «أساء إلى مفهوم الشورى بقصد وبغير قصد كثيرون من الباحثين والكتّاب قديماً وحديثاً، حين خرجوا به عن التصور الأصيل المتوافق مع روح الدين وأصول التشريع... بل إن بعض المحدثين منهم أعطوا الشورى مفهوماً كمفهوم الديمقراطية مما يعتبر انحداراً بالفكر الإسلامي وانحرافاً عن حقيقة معنى الشورى في النظام الإسلامي». انظر: يكن، **مشكلات الدعوة والداعية**، ص ١٧٠.

وحقوقاً مدنية، وحرية يضمنها القانون...[٥١]. والفارق عظيم بينهما، إنه الفارق بين المجتمع المسلم والمجتمع المدني[٥٢]. نعم، قد يصحّ أن يقال مجازاً إن «الشورى هي اسم «ديمقراطيتنا» - في تعبير ياسين[٥٣] - غير أن الاختلاف بينهما عصِيٌّ على الإنكار، وهو يمتد من الاختلاف الايتيمولوجي (مصادر اللفظة)[٥٤]، إلى الاختلاف في الطبيعة، حيث لا يمكن أن تتعايش الديمقراطية والشريعة[٥٥]، ما دام كل من الشورى والديمقراطية ينهل من «مرجعية مختلفة جذرياً»[٥٦]، أي ما دام لكلٍّ من مجتمع الشورى ومجتمع الديمقراطية معيار خاصّ ومميَّز يُقَاسُ به أمرُهُ[٥٧]! وإذ يؤسّس عبد السلام ياسين نظرته إلى العلاقة بين الشورى والديمقراطية على أساسٍ فلسفي أو عَقَدي - غير سياسي - ينتهي إلى بناء الفواصل والفروق بينهما على قاعدة تمييز ماهوي حَدّيٍّ، تصبح الديمقراطية فيه «شريعة طبيعية» والشورى «شريعة إلهية»[٥٨]، بل تكون فيه «الديمقراطية أخت اللادينية كما هي الشورى أخت الصلاة والزكاة»[٥٩]. وبذلك، يكون داعيتنا المغربي أكبر ممثل للمقالة الانشقاقية - في الفكر الإسلامي المعاصر - : مقالة انشقاق الشورى عن الديمقراطية، وحيازتها معنى «فلسفياً» يخرج بها عن تعريفها السياسي[٦٠]،

---

(٥١) ياسين، المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٥٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٤ - ١٥٦، وياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**، ص ٨٢ - ٨٥.

(٥٣) Abdessalam Yassine, *Islamiser la modernité* ([Rabat]: Al Ofok impressions, 1998), p. 309.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٥٥) ياسين، **الشورى والديمقراطية**، ص ٢٩١.

(٥٦) Yassine, Ibid., p. 310.

(٥٧) «لجماعة المسلمين معيار واحد هو شريعة الله، كما للمجتمع المدني معيار واحد هو الديمقراطية الليبرالية». انظر: ياسين، المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

(٦٠) إلى مثل ذلك يذهب حسن الترابي حين يعدّد الفروق بين الديمقراطية والشورى قائلاً: «أول الفروق بين الديمقراطية الغربية وبين الشورى والديمقراطية في السياق الإسلامي أن الديمقراطية في المفهوم الغربي تمارس غالباً في سياق حكم لاديني...

ولا مجال بالطبع في الإسلام لحكم شعبي منقطع عن معاني الإيمان... فالخروج بالديمقراطية من الإطار الديني إلى إطار سياسي بحت، ردة وضرب من الإشراك لأنه يشرك إرادة الشعب مع خالقه...

الفرق الثاني أن الشورى في الإسلام ليست ممارسة سياسية معزولة وإنما هي نظام حياة... وهذا يعني شيئاً كثيراً، إذ إن الديمقراطية إذا جُرّدت وأصبحت تعبيراً سياسياً فحسب كانت عرضة لأن تغدو ديمقراطية شكلية... =

وليس المعنى ذاك سوى مرادفة مفهومها لمفهوم العلمانية (اللائيكية في عبارة ياسين)!

* * *

لو نقلنا مسألة العلاقة بين الشورى والديمقراطية من إطارها الفكري المقارن، على نحو ما وقفنا على بعض معطياته مع عبد السلام ياسين، إلى إطارها السياسي المقارن، لوجدنا بعضاً من تجليات ذلك الفصل والانفصال بينهما واضحاً وضوحاً لا لبس فيه. فهذا فتحي يكن - مثلاً - يقيم التقابل السياسي بينهما على خلفية أن الديمقراطية تعني «حاكمية الشعب وسيادته في الدولة»، الأمر الذي يستفاد منه أن الشعب «يحكم نفسه بنظام يصنعه بنفسه»، وأن الشورى «لا تعدو أن تكون استطلاع رأي فرد أو فريق من الناس في تفسير حكم شرعي أو فهمه أو اجتهاد في أمر من الأمور في ضوء التشريع الإسلامي»[٦١]. ومن على أرضية هذا التقابل، ينطلق للاستنتاج بأن الحكم في الإسلام فردي، وأن العمل بالشورى متقرر من باب الاستئناس لا من باب الوجوب والإلزام[٦٢]!

من الواضح هنا أن إقامة الفاصل بين الشورى والديمقراطية لم يكن برَسْم إبراز قيمة الشورى: الدينية أو فوق - السياسية، بل قُصِدَ به **تبهيت صورة الشورى، ومصادرة حق الجمهور** (الشعب، الجماعة، الأمة) **في السلطة**، مقابل تمتيع الحاكم بسلطات مطلقة تذهب إلى حيث تخوّل له حق إسقاط مبدأ الشورى ذاته! انه التشريع للاستبداد يلبس لبوس الشورى المتحررة من محتوى الديمقراطية!.

يقترب من هذا المعنى - من دون أن يتماهى معه - ما كتبه قلمٌ إسلامي آخر يميز بين السلطة التشريعية في الدولة الديمقراطية وبينها في الدولة الإسلامية، فيكتب: «يتولى السلطة التشريعية في الحكومات الدستورية الحاضرة أعضاء المجالس النيابية، فهم الذين يقومون بسنّ القوانين... وأما في الدولة

= الفرق الثالث أن السيادة في الديمقراطية الغربية تسدد في النظرية الدستورية إلى الشعب... أما في الإسلام فالشعب إنما يتولاها على الأرض بعهد الخلافة من الله وبشرط الخضوع لله.. والديمقراطية في الإسلام لا تعني سلطة الشعب المطلقة، بل هي سلطة الشعب وقفاً على الالتزام بالشريعة». انظر: الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**، ص ٨٢ - ٨٦.

(٦١) يكن، **مشكلات الدعوة والداعية**، ص ١٧١.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

الإسلامية فالذي يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا»[٦٣]. أهل الديمقراطية يُنْتَخبُون ويُمَثِّلون، ويشرّعون، أما أهل «الشورى»، فلا يُنَصَّبُون عن انتخاب واختيار، ولا حقَّ لهم في التشريع، وقصارى ما يملكون القيام به «تفهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه»، أو قياسهم ما لا نصّ فيه على ما فيه نص لاستنباط حكمه[٦٤].

الفارق نوعيّ ـ إذاً ـ بين النظامين، وكل محاولة للتقريب بينهما ـ كما فعل الإصلاحيون في القرن التاسع عشر أو كما فعل بعضٌ من تلامذة حسن البنّا وعلال الفاسي ـ ضربٌ من المستحيل الذى يشبه تربيع الدوائر! إذ العلاقة بين الشورى والديمقراطية علاقة تضادٍّ وتَجافٍ، بل هي عينُها العلاقة بين الإسلام والغرب، بين المجتمع المسلم والمجتمع المدني، بين الشريعة والعلمانية. . . الخ، إنها ـ بالجملة ـ علاقةُ فجوة غير قابلة للجَسْر!

لو سَاغَ لنا ـ بناءً على معطيات التحليل السابق ـ تعيينُ معنى **الشورى** في الخطاب الإسلامي المعاصر، لأمكننا أن نعرِّفها بأنها: **تطبيق «الديمقراطية» على قاعدة الشريعة**، أو أنها: **حق التداول على السلطة في إطار الشريعة**. ولكن، لما كانت الشريعة منزلة، ولا دور لِـ «الاجتهاد» سوى تنزيل أحكامها على وقائع مستجدة، فإن هامش الشورى في ممارسة السلطة يكون ـ حُكْماً ـ هامشاً ضيّقاً. . .، بل شكلياً.

وعليه، إذا كان ذلك يبرّر شرعية إقامة التمييز والفصل بين الشورى والديمقراطية، من جهة، فهو يفسر الأسباب التي حملت كثيرين من الإسلاميين على إبداء الولع الشديد بالذهاب بذينك الفصل والتمييز إلى حدودهما القصوى: التَّغَايُر الماهوي! ذلك أن هذا التمييز الماهوي الحادّ لم يكن ليحمل من معنى أو وظيفة سوى إسقاط مبدأ الشورى نفسه من أواليات السياسة والسلطة من خلال فك ارتباطه بمعنى الديمقراطية. والهدف؟ **التشريع لدولةٍ دينية لا ضابط لها!**

---

(٦٣) عبد الوهاب خلاّف، **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية** (القاهرة: المطبعة السلفية، [١٩٣١])، ص ٤٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٥.



الفصل التاسع

شبهة الثيوقراطية ـ في «الحاكمية»

ـ «هما أمران لا ثالث لهما. إما الاستجابة لله والرسول، وإما اتباع الهوى. إما حكم الله وإما حكم الجاهلية. إما الحكم بما أنزل الله كله وإما الفتنة عما أنزل الله».

سيد قطب

ـ «في الميزان الربّاني يوجد نوعان اثنان من الحكم: إما حكم الله، وإما حكم الجاهلية. . . والديمقراطية حيث إنها ليست حكم الله في ميزان الله جاهلية».

محمد قطب

أولاً: في مصائر مقولة «الدولة الإسلامية»

ستشهد فكرة «الدولة الإسلامية» ـ التي بدأت مع حسن البنّا في ثلاثينيات القرن العشرين ـ تحويراً جوهرياً منذ النصف الثاني من الخمسينيات، مع سيّد قطب ومحمّد قطب، لتعيش منعطفاً حاسماً في مضمونها وأوالياتها النظرية انتهى بها إلى الصيرورة اسماً مستعاراً لِـ «الدولة الدينية» أو «الدولة الثيوقراطية»: التي عرفتها أوروبا العصور الوسطى، وأنفق البنّا وتلامذته جهداً لدحضها وتمييز «الدولة الإسلامية» عنها. ومهما قيل اليوم عن جنوح القطبيين إلى مغادرة منطقة الموضوعات النظرية لحسن البنا أو عبد القادر عودة في «الدولة الإسلامية»، لتأسيس منطقة قول جديدة في الموضوع، فإن الذي لا يداخلنا شك فيه أن تراث المنشقّين عن فكرة البنّا، مثل سيّد قطب، يجد في ذلك الفكر بعض «جراثيمه» ومقدماته التي هيّأت له شروط الكينونة.

ليس معنى ذلك ـ بالضرورة ـ أن فكرة الدولة الدينية خرجت من رحم فكرة الدولة الإسلامية، أو أنها امتداد لها، بل القصد أن بعض أساسات فكرة الدولة الإسلامية عند البنّا وعودة كانت ملائمة تماماً للبناء عليها، أي لتشييد فكرة جديدة هي ـ في حساب التحليل ـ أسوأ تأويل ممكن للفكرة الأولى! ولعل من أهمّ تلك الأساسات النظرية التي قامت عليها موضوعة «الدولة الإسلامية»، عند البنّا، واستمرَّ الصّحويون المُغالون يؤسسون عليها منظومتهم السياسية الثيوقراطية، فكرة: «**الإسلام دين ودولة**». وهي فكرة **خرجت من رحم موضوعة البنّا الشهيرة: أن الحكم (أي الدولة) معدود في عداد الأصول والعقائد لا في عداد الفروع والفقهيات!**

يلاحظ عبدالله العروي بحق أن «الصيغة الدارجة (الإسلام دين ودولة) غير ذات معنى كبير لأن الاصطلاح الأول غير محدّد. فإذا كان يعني بالنسبة إلينا الثقافة، فإننا نستطيع أن نقرر أن المسيحية هي أيضاً وفي نفس الوقت دين ودولة. وإذا كان يعني بالأحرى الاعتقاد (الإيمان، العقيدة)، يكون لفظ الدولة زائداً»[١]. وعليه، فإن مثل هذه الصيغ «ينفلت من أي نقد تاريخيّ للواقع»[٢].

من المؤكد أن صيغة «الإسلام دين ودولة» عَنَتْ ـ لدى مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» ـ فكرةً جديدة للردّ على دعاة الفصل بين الدين والدولة من العلمانيين العرب والمسلمين، المتأثرين بالمنظومة السياسية الليبرالية الحديثة، المدافعين عن صيغة الدولة الوطنية (وفي جملتهم فقهاء من أبرزهم الشيخ الأزهري علي عبد الرَّازق)؛ مثلما عنت دفاعاً عن مرجعية الشريعة الإسلامية في النظام السياسي والقانوني للدولة، وضدّ مرجعية القوانين الوضعية المستقاة من الدساتير ومدونات القوانين الأوروبية. غير أن حسن البنا، وتلامذته بعده، لم يضعوا موضوعة «الإسلام دين ودولة» حاجزاً أمامهم يمنعهم من الانخراط الإيجابي والواقعي في الحياة السياسية، أو من التعاطي الإيجابي مع مكتسبات الدولة الحديثة: فقد اعترفوا بالدستور، وآمنوا بالواقعية السياسية والتدرج في المطالب، والتزموا العمل بذلك في الممارسة، كما حرصوا على دخول اللعبة السياسية البرلمانية ونظّروا لها وللمنافسة السياسية السلمية، ولم

---

(١) Abdallah Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques* (Casablanca: Centre culturel arabe, 1997), p. 179.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

يترددوا ـ في كل ذلك ـ في القول إنهم يتطلعون إلى إقامة دولة إسلامية.

أمّا جيل «الصَّحوة» القطبي، فلم يجد في موضوعة «الإسلام دين ودولة» إلاّ ما يبرر لديه الانعطاف الكامل نحو القول إن السياسة والسلطة لا تستقيمان إلا بالقطع مع مجتمع «الجاهلية»، : «جاهلية» القرن العشرين كما سمَّاها محمد قطب[٣]، وبناء دولة دينية تكون فيها «الحاكمية»[٤] لله وحده على مقتضى النصّ القرآني ﴿**إن الحكم إلا لله**﴾. فلكي يكون الإسلام ديناً ودولة، لا يمكن أن يعيش المسلمون إسلامهم فيما نظام الحكم مشدود إلى غير دينهم: إذ «حين تحكم ضمير الإنسان ووجدانه شريعة، ثم تحكم واقعه ونشاطه شريعة... فإن شخصيته تصاب بداء يشبه داء الفصام «الشيزوفرينيا»» يقول سيد قطب[٥]. وليس لدينا شك في أن في جملة أولئك المصابين بـ «الشيزوفرينيا» ـ حسب قطب ـ كل من نادى بالدولة الإسلامية وقبل بالدستور والديمقراطية، بمن فيهم أستاذه حسن البنا، وإلا ما الذي يدفعه ـ خلافاً لما استقر عليه تراث «الإخوان المسلمين» من ثوابت في السياسة ـ إلى تحذير جمهوره «من تلك الخرافة التي تتحدث عن «الأمة مصدر السلطات» وعن حق الانتخاب وحرية الاختيار...»[٦]؟! ثم من يدفعه إلى الدعوة إلى العنف سبيلاً إلى ممارسة السياسة وإلى حيازة السلطة؟ ألم يكن حسن البنّا وصحبه في عداد هؤلاء؟!

إن سقوط فكرة «الدولة الإسلامية»، في النصف الثاني من الخمسينيات والنصف الأول من الستينيات (قبل إعادة بنائها في صيغةٍ مجددّة منذ منتصف السبعينيات)، وصعود فكرة الدولة الثيوقراطية: دولة «الحاكمية» التي نظّر لها سيّد قطب و- قبله - أبو الأعلى المودودي، كان بمعنى ما من نتائج تلك الصيغة «النظرية» ـ الشعارية: «الإسلام دين ودولة»، الصيغة التي تنطوي على قدرٍ كبير من الالتباس مردُّه إلى عجز القائلين بها عن بناء تصوّر حقيقي، منسجم، ومتكامل، للنظام السياسي[٧]!

---

(٣) محمد قطب، **جاهلية القرن العشرين** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠).

(٤) انظر: سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط ١٠ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣).

(٥) سيد قطب، **المستقبل بهذا الدين**، ط ١٢ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ١٦.

(٦) سيد قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية**، ط ١٣ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ١١.

(٧) في هذا المعنى يقول فهمي جدعان: «الحقيقة أن عناصر فهم «الإخوان المسلمين» للنظام السياسي الإسلامي لم تتبلور حتى يومنا هذا بصورة دقيقة نهائية». انظر: فهمي جدعان، **الماضي في الحاضر: دراسة في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧)، ص ١٣٩.

يمثل **سيّد قطب**[8] **الموجة الثانية** في تجربة «الإخوان المسلمين»[9]، و**اللحظة الفكرية الثانية** في تراث «الصحوة» الإسلامية. وكما انعطف بالفكر الإسلامي الصحوي انعطافاً راديكالياً وَسَمَهُ بالغلو، كذلك انعطف بتجربة «الإخوان» إلى حيث أفرزت ظواهر سياسية متطرفة لم تكن على عهدٍ بها في ما مضى. يذهب طارق البشري إلى القول إن جذور فكر قطب توجد في «التنظيم الخاص» الذي أسّسه «الإخوان المسلمون» في الأربعينيات[10]، لأغراض أمنية تتعلق بحماية التنظيم السياسي من قمع السلطة، والذي تحوّل مع الأيام إلى ما يشبه المنظمة العسكرية المغلقة. ولقد كان على قاعدة كبيرة من شباب «الإخوان» أن تنغمس في النشاط الأمني، وأن تبتعد ـ شيئاً فشيئاً ـ عن مناخ العمل السياسي الشرعي، بل عن التوجيه الفكري والسياسي لـ «الإخوان». ثم كان هؤلاء الشباب على موعدٍ ـ بعد وفاة البنا وقيام الثورة ـ مع حياة سياسية جديدة لم يألفوها، ولم يستطيعوا التعايش مع حقائقها. ومع أن قطب لم يكن في عدادهم، إلا أنه كان يجد فيهم تلك «النواة» المؤمنة التي يمكن أن تحمل عبء الدعوة إلى «دولة القرآن»... الخ، مثلما كانوا يجدون فيه القلم الأقدر على التعبير عن منازعهم الرافضة أو الرفضوية!

إن المسافة بين فكر البنا وفكر قطب كبيرة إلى الحد الذي تبدو فيه الفجوة بينهما غير قابلة للجَسْر، بل إلى الحدّ الذي يسوغ القول فيه إن العلاقة بينهما علاقة قطيعة وانفصال؛ ففكر حسن البنا: يقول طارق البشري «فكر انتشار وذيوع وارتباط بالناس بعامة، وهو فكر توثيق العرى. وفكر سيد قطب فكر مجانبة ومفاصلة، وفكر امتناع عن الآخرين. فكر حسن البنا فكر يزرع أرضاً، ويَنْثُر حَبّاً، ويسقي شجراً، وينتشر مع الشمس والهواء. أما فكر سيد قطب، فهو يحفر خندقاً، ويبني قلاعاً عالية الأسوار سامقة الأبراج،

---

(8) من أجل مزيد من التفاصيل عن سيرة سيد قطب، انظر: صلاح عبد الفتاح خالدي، **سيد قطب الشهيد الحي** (عمّان: مكتبة الأقصى، ١٩٨١).

(9) بحسب إفادة الشيخ محمد الغزالي، لم يكن سيد قطب قد انضم ـ وإلى حدود عام ١٩٥٠ ـ إلى «الإخوان المسلمين». انظر: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (ندوة)، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٩٩.

(10) طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٣٣.

قلوعاً ممتنعة. والفرق بينهما هو الفرق بين السلم والحرب»[١١]. بعيداً عن بلاغة التشبيه ـ هو بليغ فعلاً ـ ثمة ما يفرق كثيراً بين الرجلين، بل ويضع فَيْصَلاً حاداً بينهما: كان لدى البنّا بعضُ نَفسٍ إصلاحي هو الذي برَّر له واقعيته السياسية، وجوَّزَ له الاعتراف بالدستور والطريق الديمقراطي النيابي، ودفعه إلى خوض غماره من دون تهيّب أو تردّد. أما قطب، فطلّق كل بقية من بقايا النزعة الإصلاحية في تراث «الإخوان»، وكفَّر الواقعية السياسية، وسخر من معتنقي الفكرة الدستورية والنيابية[١٢]؛ وبالجملة أطاح بكل ذلك المعمار الذي شيّده حسن البنا!

واقعية البنا السياسية دفعته إلى تأسيس حركة أرادها أكبر من حركة سياسية: حركة ثقافية تربوية تربّي نشئاً على العقيدة وتنشر في الناس تعاليمها، ساعية إلى الإقناع وإلى قلب ميزان القوى الثقافي في المجتمع لصالح الإسلام. لذلك، جنحت إلى أسلوب التكوين والتوعية والإرشاد. أما غُلُوُّ سيد قطب وتطرُّفه، فدفعاهُ إلى تحجيم تلك الحركة إلى حركة سياسية، بل إلى تحويلها إلى «كتائب صِدَام» تمثل «الطليعة» المؤمنة المناضلة من أجل إقامة المجتمع الإسلامي. لذلك، جنح إلى أسلوب التحريض والتحشيد مستعملاً كتابة بيانية ساحرة ذات نفاذ وأثر في وجدان المتلقي. والنتيجة؟ **أنتج البنّا فكراً سياسياً**، بينما **أنتج قطب بياناً سياسياً ـ قتالياً** كان ذروة التعبير عنه كتابه: **معالم في الطريق**[١٣].

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٢) «إن الحديث عن الدساتير والبرلمانات يصلح مادة فكاهة يتسلى بها الفارغون». انظر: قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية**، ص ١٢.

(١٣) لم يجانب طارق البشري الحقيقة حين كتب: «يبدو لي أن كتاب سيد قطب هذا [يقصد: **معالم في الطريق**] يمثل نظرية للحركة في إطار الفكر السياسي الإسلامي، تشبه كتاب لينين **ما العمل**؟ في إطار الحركة الماركسية وقت صدوره. وقد جاءت أهمية كتاب لينين وقتها من أنه رفض المسلك النقابي، واهتم بالنشاط السياسي المُوجه للمؤسسة الحاكمة، وأنه اهتم بالحزب كمؤسسة للحركة غير التلقائية في النشاط السياسي، وكرابط بين النظرية وبين الحركة، أي أقام هذا الربط من خلال التنظيم حزباً ودولة. و**معالم في الطريق** يصنع أمراً شبيهاً، فهو يقول إن بعث العقيدة هو مهمة (الطليعة)، التي تعتبر كتيبة صدام وتمثل نوعاً من العزلة عن المجتمع «الجاهلي». انظر: البشري، المصدر نفسه، ص ٤٠.

إلى ذلك ـ أيضاً ـ ذهب جيل كيبيل معتبراً الكتاب في مقام **ما العمل**؟ بالنسبة إلى الإسلاميين. انظر: Gilles Keppel, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde* (Paris: Seuil, 1991), p. 39.

لم يكن إدخال الديني في العمل السياسي(١٤) بدعة قطبية، بل إن البنا كان أسبق إلى ذلك، لكن قطب دفع به إلى أبعد حدّ مستفيداً من سابقه. وهذه تكاد تكون طريقة سائر قوى الاحتجاجية الدينية التي «تمتص مكتسبات سابقتها» لتعميق وتعميم قدرتها على الحراك الاجتماعي(١٥). وسوف يتأكد أن ما زرعه سيد قطب في الخمسينيات والستينيات، سيثمر «فكراً» أكثر غلواً وتطرفاً(١٦) في السبعينيات والثمانينيات مع عبود الزمر، وعبد السلام فرج، وعمر عبد الرحمن، وعلي بلحاج، وسائر من انحدر من شجرتهم الجينيالوجية ـ السياسية!

مع التيار القطبي إذاً، ستدخل موضوعة الدولة الإسلامية منحدراً لا قرار له. لن نقرأ في لوحة تلك الدولة عناوين وعلامات من جنس الدستور، والأمة مصدر السلطة، وتكييف أحكام الشريعة مع مقتضيات العصر، والشورى والديمقراطية، والتمثيل والمجلس النيابي... الخ، بل ستواجهنا مفردات: «الجاهلية» والكفر والإيمان، والحاكمية، والثورة على المجتمع، والهجرة عن المجتمع الكافر أو الفاسق... الخ. نحن إذاً ـ أمام خطاب فكري ـ سياسي جديد يمثل قطيعة مع سابقه، ويؤسس لنفسه مقدمات ونظاماً لا يَقْبَلُ القراءةَ إلا في إطارهما.

ثانياً: المجتمع «الجاهلي» والمجتمع المسلم

يقوم الخطاب السياسي القطبي على **ثنائية** حادة: **المجتمع الجاهلي/ المجتمع المسلم**، وهو يتناول المسألة السياسية من داخل هذه الثنائية المفهومية وعلى قاعدة معطياتها «النظرية»، موزعاً الأشياء على هذه المساحة الفسيحة من

---

(١٤) يعتبر برتراند بادي أن ذلك الإدخال، الذي أنتج حركة احتجاجية، جرى «على أساس إخفاق الحركات المستلهمة للعلمانية». انظر: Bertrand Badie, *Les Deux états: Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*, l'espace du politique ([Paris]: Fayard, 1986), p. 100.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(١٦) «إن مأساة إعدام صاحب الخطاب [يقصد قطب] لم تضع نهاية لهذه اللغة وممارستها السياسية، لأنها مع الأشباه والنظائر في الظروف، امتلكت القدرة على الانتشار في مطارح مختلفة من العالم الإسلامي، ترتحل في أنحائه، وتجوس عبر مواسم حركاته وأفكاره...». انظر: محمد حافظ دياب، **سيد قطب: الخطاب والايديولوجيا**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ١١٣.

التعارض! يعرّف «المجتمع الجاهلي» فيقول[١٧]: «إن المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم! وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا: إنه كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده... متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقاديّ، وفي الشعائر التعبدية وفي الشرائع القانونية... وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار «المجتمع الجاهلي» جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً!!!»[١٨] وإذ يسمي قطب من هذه المجتمعات: المجتمعات الشيوعية، و«المجتمعات الوثنية» (في الهند، واليابان، والفيليبين، وأفريقيا) و«المجتمعات اليهودية والنصرانية»، يُدْخل في عدادها «تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها «مسلمة»!

ربما ظنَّ قارئ النص أن الرجل أوقع نفسه في تناقض حين عرّف «المجتمع الجاهلي» بأنه «كل مجتمع غير المجتمع المسلم»، وبأنه «كل مجتمع لا يُخلص عبوديته لله وحده»، في حين أدرج المجتمعات الإسلامية تحت حكم المجتمع الجاهلي. والحقيقة أنه لم يقع في تناقض بسبب اعتقاده أن إسلامية المجتمع لا تتحدد فقط بإفراد الله بالعبودية له وحده، بل هي وَقْفٌ على التزام معنى هذه العبودية كاملاً حتى في نظامها الاجتماعي، على نحوٍ لا تفوِّت فيه حاكمية الله للبشر. وعليه، فإن هذه المجتمعات «لا تدخل في هذا الإطار [الجاهلية يقصد المؤلف] لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضاً، ولكنها تدخل في هذا الإطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها. فهي - وإن لم تعتقد بألوهية أحدٍ إلا الله - تعطي أخصّ خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله، فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها، وشرائعها وقيمها، وموازينها، وعاداتها وتقاليدها... وكل مقومات حياتها تقريباً»[١٩].

لا يكفي - في نظر قطب - أن يكون الإسلام عقيدة هذه المجتمعات، وأن يلتزمه أهلها في شعائر العبادة، حتى نكون أهلاً كي ندخل في عداد

---

(١٧) قطب، **معالم في الطريق**، ص ٩٨.

(١٨) يفعل محمد قطب - صاحب كتاب: **جاهلية القرن العشرين** - الشيء نفسه حين يحول التقابل: إسلام/جاهلية، من إطار الاجتماع إلى إطار الدولة والسلطة، فيكتب: «في الميزان الربّاني يوجد نوعان اثنان من الحكم: إما حكم الله، وإما حكم الجاهلية... ومن ثم فكل حكم غير حكم الله فهو حكم جاهلية. والديمقراطية حيث إنها ليست حكم الله فهي في ميزان الله جاهلية». انظر: محمد قطب، **العلمانيون والإسلام** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص ٦٤.

(١٩) قطب، **معالم في الطريق**، ص ١٠١.

«المجتمع المسلم» على نحو ما يعرّفه هو مستعيراً أفكاراً خارجية قديمة حول الكفر والإيمان. إذ لا مجال للمساومة على الحلول الوسط بين نقيضين لا يستويان أمام ميزان العقيدة، فـ «لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام بمنهجه وقانونه. وليس وراء الإيمان إلاّ الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية... وليس بعد الحق إلا الضلال»[٢٠].

هذه الرؤية الحدية المتطرفة، التي أرساها قطب، ستتحوّل - مع كرور الأيام - إلى ايديولوجيا سياسية اعتنقها قسمٌ كبير من المثقفين المشدودين إلى المنظومة الصّحوية، وأعادوا إنتاجها في نصوصهم وتوزيعها على جمهور من الحانقين متزايد العدد والعُدَّة. لعل أحد أهمّ هؤلاء المثقفين، من خارج مصر، الداعية السوري سعيد حوّى: مرشد التيار «الجهادي» لجماعة «الإخوان المسلمين» في سوريا في عقد السبعينيات، والمنقلب على أفكار مرشدها العام مصطفى السباعي، وعلى «اشتراكية الإسلام» والتطبيق المنفتح للشريعة، والداعية إلى التكفير، والعنف والقتال والانقلاب... الخ!

يبدو سعيد حوّى أقل حدّة في تكفير المجتمعات الإسلامية حين يسميها «مجتمعات فاسقة محكومة في الغالب بمرتدّين أو منافقين أو كافرين»[٢١]. غير أن ذلك لا يعدو أن يكون انطباعاً سطحيّاً، إذ ان حَوّى يذهب بفكرة الطلاق مع المجتمع القائم إلى حدود تبعث على الاستغراب! فهو يدعو المؤمن إلى أن يقوم بما يسميه «المجاهدة الداخلية» ضد الحياة الجاهلية ولغوها بما في ذلك ضد «سماع الراديو ورؤية التلفزيون وقراءة الجرائد والمجلاّت، وحضور المسارح والملاهي... وقراءة ما تنتجه الأقلام الكافرة من الفلسفة والاجتماع والأخلاق والسلوك والأدب...»[٢٢]. فهذه كلها من ثقافة «الكافرين»، و«من تشبّه بالكافرين فهو منهم»[٢٣]. أما «المجاهدة الداخلية»، فوظيفتها أن تمنع المسلم عن السقوط في شراك هؤلاء، وأن ترفع من درجة استعداده لخوض المواجهة دفاعاً عن عقيدته وشريعته، ذلك أن «المسلم في صراع دائم مع الآخرين»[٢٤]، وهو ليس مخيّراً في أن يخوضه أو لا يخوضه، لأن ذلك في

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٢١) سعيد حوّى، جند الله: **ثقافةً وأخلاقاً**، ط ٢ (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧)، ص ١٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٦٦.

باب الواجب الذي لا يكون مسلماً من دون القيام به.

في صُحْبَة سيّد قطب، وسعيد حوّى، وفتحي يكن، وعبد السلام فرج، يكون الإسلام على موعدٍ مع النزاع مع العصر، ويكون المسلمون على موعدٍ مع الصراع مع مجتمعاتهم: صراع يدخلونه ضد «الجاهلية» والكفر، فيهاجرون ليقيموا «دار الإسلام» النواة في الهجرة كي يعودوا إلى فتح معقل الكفر ونشر عقيدة الإسلام فيه، عملاً بالتجربة النبوية[٢٥]. وقد كان من ثمار هذه الرؤية الاستعادية للتجربة النبوية أن قامت حركات تكفير وهجرة بدأت في مصر وانتشرت في بقاع مختلفة من المجتمعات الإسلامية، آخرها باكستان وأفغانستان.

إذا كانت الجاهلية - في تعريف قطب - هي «عبودية الناس للناس: بتشريع بعض الناس للناس ما لم يأذن به الله»[٢٦]؛ فما المجتمع المسلم أو المجتمع الإسلامي؟

إنه - في تعريف صاحب هذه الثنائية: سيّد قطب - «المجتمع الذي يطبَّق فيه الإسلام... عقيدة وعبادة، وشريعةً ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً...»[٢٧]، أو هو «الذي يتخذ المنهج الإسلامي كله منهجاً لحياته كلها»[٢٨]. وعليه، لما كانت المجتمعات الأخرى إمّا غير مؤمنة (حال المجتمعات الوثنية)، أو غير ذات شريعة (المسيحية)[٢٩]، أو أن شريعتها محرّفة (اليهودية)، فإن المجتمع الإسلامي يبقى المجتمع الإنساني الوحيد الذي يملك أن يقدم أجوبة حاسمة عن الأسئلة المادية والروحية للمجتمعات الإنسانية[٣٠]،

---

(٢٥) لم يجانب هشام جعيط الصواب حين لاحظ أن الشخصية والمسار النبويين أسعفتا كل الثوريين، ومؤسسي الدول، وقادة الشعوب في المجال الإسلامي (لكنهما - هنا - أسعفتا الإسلاميين الغلاة بإقامة نموذج انشقاقي لا سابق له). انظر: Hichem Djaït, *La Personnalité et le devenir arabo-islamique*, collections esprit (Paris: Seuil, 1974), p. 179.

(٢٦) قطب، **معالم في الطريق**، ص ١٦٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢٨) سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ط ١١ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ١٩٣.

(٢٩) «إن المسيحية إنما هي مجرد دعوة للتطهير الروحي، ولم تتضمن تشريعاً للحياة...، بل تركت ذلك لقيصر»، وعلى ذلك، فإن أوروبا «لم تجد في المسيحية تشريعاً للحياة، وإنما وجدتها مجرد عقيدة روحية وصلاة». انظر: قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية**، ص ٥٦ - ٥٧.

(٣٠) إن المجتمع الإسلامي هو «طريق الخلاص الوحيد للبشرية المهددة بالدمار والبوار...». انظر: قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، ص ١٨٦.

في رأي قطب، ذلك أن «البشرية كلها في حاجة إلينا»[٣١]! ولا يمكننا أن نتجاهل هذه الحاجة ونحن - في ما يرى قطب - أصحاب الرسالة الكبرى إلى العالمين، بل «شعب الله المختار» الحقيقي[٣٢]!!!

لهذا المجتمع الإسلامي - إذاً - أرجحية في ميزان المفاضلة؛ وهي أرجحية يكتسبها من كونه المجتمع الوحيد الذي تتوافر فيه أهم شروط القطيعة مع الجاهليات الحديثة السائدة: علاقة مكينة بين العقيدة والشريعة. إنه يختلف عن سائر المجتمعات الجاهلية في كونه - ببساطة - مجتمع الإسلام، والإسلام ليس أيّ دين، بل هو الذي لا يرتضي الله لعباده غيره. وهو يختلف عن سائر الأديان بكونه يعني «عبودية الناس لله وحده بتلقيهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم وقوانينهم وقيمهم وموازينهم والتحرر من عبودية العبيد»[٣٣]: أي من العبودية التي هي سمة «المجتمع الجاهلي».

* * *

لا تنتمي هذه الثنائية الحادة: «المجتمع الجاهلي»/المجتمع المسلم، إلى الفكر السياسي الإخواني كما صاغ موضوعاته التأسيسية حسن البنا، وكما طورها عبد القادر عودة فيما بعد[٣٤]، بل هي تنهل مقدماتها من فكر سياسي إسلامي آخر نشأ وانتعش خارج الدائرة العربية، منذ ثلاثينيات إلى ستينيات القرن العشرين، وخاصة مع أبي الحسن الندوي، وأبي الأعلى المودودي. وإذ كان الأول قد أسعف قطب في الإلحاح على بناء ذلك التمايز الماهوي بين المجتمعين الجاهلي والمسلم، فإن الثاني أسعفه في الانصراف إلى الاعتناء بفكرة «الحاكمية» وتصييرها جوهر القول عنده في مسألة الدولة والنظام السياسي.

يدفع أبو الحسن علي الحسني النَّدْوي بفكرة التمييز بين المجتمعين بعيداً فيكتب: «لأسباب تاريخية عقلية... تحولت أوروبا النصرانية جاهلية مادية، تجردت من كل ما خلفته النبوة من تعاليم روحية، وفضائل خلقية، ومبادئ

---

(٣١) سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ط ١٠ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ١١.

(٣٢) «فأما شعب الله المختار حقاً فهو الأمة المسلمة التي تستظل براية الله على اختلاف ما بينها من الأجناس والأقوام والألوان والأوطان». انظر: قطب، **معالم في الطريق**، ص ١٦٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٣٤) يميل فهمي جدعان في كتابه **الماضي في الحاضر**، إلى الاعتقاد بأن بعض موضوعات عودة كان لها كبير تأثير في فكر قطب بمثل ما كان لأفكار تقي الدين النبهاني التأثير نفسه فيه...

إنسانية، وأصبحت لا تؤمن في الحياة الشخصية إلا باللذة والمنفعة، وفي الحياة السياسية إلا بالقوة والغلبة...، وثارت على الطبيعة الإنسانية...، واستهانت بالغايات، ونسيت مقصد الحياة...، وبانسحاب المسلمين من ميدان الحياة، وتنازلهم عن قيادة العالم وإمامة الأمة، وبتفريطهم في الدين والدنيا...، أخذت أوروبا بناصية الأمم، وخلَفتهم في قيادة العالم، وتسيير سفينة الحياة والمدنية التي اعتزل ربانها، وبذلك أصبح العالم كله ـ بأممه وشعوبه ومدنياته ـ قطاراً سريعاً تسير به قاطرة الجاهلية والمادية إلى غايتها، وأصبح المسلمون ـ كغيرهم من الأمم ـ ركاباً لا يملكون من أمرهم شيئاً. وكلما تقدمت أوروبا في القوة والسرعة...، ازداد هذا القطار البشري سرعة إلى الغاية الجاهلية حيث النار والدمار والاضطراب والتناحر والفوضى الاجتماعية والانحطاط الخلقي والقلق الاقتصادي والإفلاس الروحي»[٣٥].

قد يخلفُ هذا النص انطباعاً لدى قارئه بأن أوروبا مسؤولة عن قَوْدِ العالم نحو «الجاهلية» بسبب نوع القيم التي يقوم عليها كيانها الاجتماعي، ونوع الأهداف (المادية) التي ترسمها غاية لمسيرتها الحضارية. والحقيقة أن الندوي يضع مسؤولية أوروبا في مرتبة ثانية بعد مسؤولية المسلمين عمّا يحدث اليوم في العالم. نعم، إنه لا يخفي قلقه من مدى «الجاهلية» الأرحب الذي فتحته أوروبا وأغرقت فيه العالم، بسبب قوتها وظفر حضارتها في المنافسة الكونية، غير أنه لا يرى في ما تفعله سوى نتيجة لتراجع المجتمع الإسلامي عن أداء دوره الرسالي الحضاري، وهو تراجع لم يدفع ثمنه فقداناً لموقعه القيادي فحسب، بل سقوطاً في شِرَاك أوروبا «الجاهلية»!

لكن الندوي، الذي يعرف تاريخ أوروبا: الوسيط والحديث، معرفة دقيقة تنمّ عن سَعَةِ اطّلاع لا شك فيها[٣٦]، سرعان ما يقفز في الهواء وينسى كل ما قاله عن انحطاط المسلمين في عصر أوروبا الظافر، فَيُفْرِد لهؤلاء دوراً إنقاذياً كبيراً: تصفية «الجاهلية»، ولكن ليس في ديارهم، بل في العالم كله! هكذا يكتب: «أصبح العالم شرقاً وغرباً في أزمة روحية وخلقية واجتماعية واقتصادية تطلب حلاً سريعاً عاجلاً... والحل الوحيد هو تحوّل القيادة العالمية وانتقال دفة الحياة من اليد الأثيمة الخرقاء التي أساءت استعمالها

(٣٥) أبو الحسن علي الحسني الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، [د.ت.])، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٣٦) يقدم كتابه المشار إليه في الهامش رقم (٣٥) دليلاً قوياً على سعة المعرفة تلك بتاريخ أوروبا.

إلى يد أخرى بريئة وحاذقة... إن التحول المؤثر الواضح هو تحوّل القيادة من أوروبا... التي تقودها المادية والجاهلية، إلى العالم الإسلامي الذي يقوده محمد (ﷺ) برسالته الخالدة ودينه الحكيم. هذا هو التحول الذي يغيّر وجه التاريخ»[٣٧]. ولعلّ مثل هذا الرأي هو ما حدا بسيّد قطب لقول عبارته الشهيرة «إن البشرية كلها في حاجة إلينا»[٣٨].

لا يخامرنا الشك في أن مفهوم «الجاهلية» القطبي ندويُّ المصدر. فقد سبق الندويُّ قُطْباً إلى تشغيل هذا المفهوم في كتاباته، وتأثر به الأخير تأثُّراً واضحاً كان احتفاؤه بكتاب الندوي من علائمه[٣٩]. غير أن قطب لم يكتف - مثل الندوي - بحصر استعمالات المفهوم في نطاق إدانة الحضارة المادية (الأوروبية) المعاصرة، والتبشير بمخرج روحي لتناقضاتها، بل دفع به بعيداً إلى حيث أصبح مفتاحاً لِ «فهم» المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وإنزال أحكام الإدانة بها، إلى حدّ تكفيرها وإعلان الخروج عليها و«الجهاد» المقدس ضدّ «الجاهلية» السائدة فيها.

يرتبط وعي المجتمعات «الجاهلية» في البلاد الإسلامية - عند سيّد قطب ومريديه وتلامذته من الصّحويين المغالين - بوعي أسباب وعوامل تلك «الجاهلية»: تأسيس الدولة والسياسة على مقتضى حكم الناس للناس، لا على مقتضى إنفاذ أحكام شريعة الإسلام. وهذا ما تعبّر عنه - بجلاء - «نظريته» السياسية في «الحاكمية».

ثالثاً: في مفهوم «الحاكمية»

لم يكن سيّد قطب أوّل من «اهتدى» إلى استعمال مفهوم «الحاكمية» في مقاربة مسألة الدولة والنظام السياسي في الإسلام؛ سبقه إلى ذلك الداعية الإسلامي الباكستاني أبو الأعلى المودودي بعقد ونصف من الزمان تقريباً. غير أن قطب كان أقدر الإسلاميين جميعاً على تعميمه، وعلى تحويله إلى مفتاح «نظري» لتناول المسألة السياسية في الإسلام، وفي مقدّمها مسألة نظام الحكم فيه. نعم، من الثابت أنه أخذ مفهوم «الحاكمية» عن المودودي، مثلما أخذ مفهوم «الجاهلية» عن النّدْوي، غير أنه - وعلى مثال ما فعله مع مفهوم

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(٣٨) انظر الهامش رقم (٣١).

(٣٩) يشار هنا إلى أن سيد قطب كتب مقدمة لكتاب الندوي...

«الجاهلية» ـ ذهب بـ «الحاكمية» إلى حدودٍ ما كانت لتخطر ـ ربّما ـ في بال المودودي. والمستفاد من هذا أنه أخضعها لتنظير مكثف تحوّلت معه إلى مفهوم مفتاحي في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر: فكر «الصَّحوة» في تَجلّيها الخوارجيّ الجديد!

الذين اعتبروا «الحاكمية» القطبية ـ من الباحثين العرب المعاصرين ـ انقلاباً على الفكر السياسي الإسلامي الحديث، ومقدماته النظرية حول مسألة السياسة والدولة[٤٠]، وتجاوزاً للمبادئ الأساس التي عليها قامت منظومته[٤١]، لم يتزيّدوا في ما ذهبوا إليه، بل كانوا على درجة عالية من الدقة في تعيين موطن الخلل في مسار هذا الفكر: لخروج مقدماته وتأسيس مقدمات أخرى للقول جديدة. والحق أن ذلك هو ما فعله سيّد قطب ومَنْ على منواله نسج من التابعين. إذ جنحوا جميعاً إلى إنتاج موضوعاتٍ وأفكار سياسية غير مسبوقة في التاريخ الحديث للفكر السياسي الإسلامي (في الدائرتين العربية والإخوانية)، ولا يمكن العثور لها عن مقدمات وأصول فيه! وتكفينا نصوص سيّد قطب، في هذا الباب، لإقامة الدليل على ما ذهبنا إليه. فهي نصوص تكاد لا تَجِدُ لها نظائر في ما قبلها في فكر وإنتاج «الإخوان المسلمين»، وإن كانت لا تَعْدِم أصلاً قديماً: أفكار «الخوارج» حول الحكم[٤٢].

---

(٤٠) «إن «الحاكمية» منعرج آخر في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، اختلفت به جذرياً عن منطق الإصلاحية الإسلامية الدستورية التي سار عليها دعاتها منذ القرن الماضي... فالحاكمية تقطع مع الإصلاحية الإسلامية التي قامت على الدعوة الدستورية، واجتهدت في أن توجد الصلة بين فلسفة ونظام «الدولة الوطنية» وبين أفكار إسلامية معينة». انظر: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ١٦٧ ـ ١٦٩.

(٤١) «مهما يكن من «أمر الجاهلية» كما يشرحها سيد قطب، ومهما يكن من أمر «الحاكمية»، هذا الاشتقاق الغريب وغير المألوف لدى الأذن العربية، فإننا نستطيع أن نتبين منه انتقاداً للمبدأ الذي يقضي باعتبار الأمة مصدراً للسيادة كما يقضي بذلك الفكر السياسي الحديث والفقه الدستوري المعاصر، بل وربما وجب الحديث عن تقابل، بالمعنى الرياضي، بين المفهومين: «السيادة» من جهة أولى و«الحاكمية» من جهة ثانية». انظر: سعيد بنسعيد العلوي، **الايديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١١٣.

(٤٢) «من الملحوظ أن قطب تأثر في إيراده لهذا المفهوم بصيحة الخوارج الأولى عشية تأسيس الدولة الأموية «لا حكم إلا الله» والتي خلطوا فيها بين «حكم الله» بمعنى القضاء الديني الذي لأجله كان الله هو الشارع الوحيد، وبين «الحكومة» بمعنى الإمارة السياسية، فجعلوا الدولة والإمارة السياسية ديناً خالصاً، ومن ثم رفضوا أن يكون للبشر دخل في السياسة والحكومة». انظر: دياب، **سيد قطب: الخطاب والايديولوجيا**، ص ٩٢.

لنقرأ، أوّلاً، مصادر فكرة «الحاكمية» عند قطب، التي منها انتهل واستقى، نعني: نصوص وأفكار المودودي:

يعرّف أبو الأعلى المودودي الدولة الإسلامية قائلاً: «إن الأساس الذي يقوم عليه بناؤُها هو تصوّر مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وان نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله، وهو ربُّها والمتصرّف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب، ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولةٍ يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله»[٤٣].

«الحاكمية» ـ إذاً ـ لله وليست للبشر. لكن هذه الفكرة غامضة جدّاً بمقدار وضوحها الشكلي! فظاهرها يقول إن الله يحكم. ولكن، كيف؟ ربّما كان الجواب المباشر في خاتمة نص المودودي: حيث الدولة «يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله». هل يُفْهَم من ذلك أن الإنسان يحكم نيابة عن الله؟ ذلك ما يفيده ظاهر القول. لكن المودودي ينسف هذا المعنى سريعاً حين يكتب أن «الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام» يتلخص في «أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين ومجتمعين، ولا يُؤذَنَ لأحدٍ منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسُنَّ قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده ولا يشاركه فيه أحد غيره»[٤٤].

ينتمي هذا النص إلى أفعال المبالغة وصِيَغِهَا في ترجمة المعنى. فهو إذ يقيم التمييز بين حاكمية الله وحاكمية البشر، معتبراً هذه الأخيرة عدواناً على حق إلهي، ينتهي إلى إيهام قارئه بأن الحكم لا يرجع إلى أحد، فيما يعرف المودودي، ويعرف معه الجميع، أن «الحكم بما أنزل الله» يقوم به بشر لا عصمة لديهم[٤٥]، وأن تنفيذهم أحكام الشريعة ليس فعلاً تلقائياً بل يفترض قدراً من الاجتهاد منهم، وبالتالي فهم يحكمون ـ في النهاية ـ لا بما أنزل الله، بل بما يقدّرون أنه حكم الله! خصوصاً وأن مجال عمل الحاكم أو الإمام، وهو «خليفة الحاكم الأعلى»[٤٦] واسعٌ جدّاً: الشريعة الإسلامية التي

---

(٤٣) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** ([بيروت]: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠)، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٤٥) ما خلا الفقه الشيعي.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٩.

هي - في نظر المودودي - شاملة، بل يذهب شمولها إلى التمظهر في: «الأكل، والجلوس، والعائلة، والقضايا المالية، وحقوق المواطنة، والعلاقات بين الأمم»[٤٧]، وهي - في جملتها - أطرٌ تتسع لكثير من تفاصيل الحياة التي لم يَرِد في شأنها نصّ، وبالتالي - لا مجال للحكم فيها إلا بالاجتهاد الفقهي[٤٨].

إن نظام الحاكمية - على نحو ما عرض المودودي أساساته - لا يمكن إلا أن ينتج **طبقة سياسية - دينية** (ثيوقراطية) تتمتع بسلطة مطلقة مستمدة من «الإنابة الإلهية» لها! سلطة تعلو على كل نقدٍ أو محاسبة (لأنها لا تحكم باسم أية فكرة مدنية، ولا باسم أية قوة اجتماعية)، شبيهة بتلك السلطة التي كان يتمتع بها رجال الإكليروس في أوروبا المسيحية الوسطى قبل «الإصلاح الديني» والثورة. وقد كان المودودي نفسه صريحاً في تعريف نظام الحاكمية بأنه نظام ثيوقراطي حين كتب: «لا يصحّ إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية»[٤٩]. وبذلك، يكون **أبو الأعلى المودودي أول مفكر إسلامي حديث يُحدِث انعطافاً في مفهوم السياسة والسلطة في الإسلام - خارج الدائرة الشيعية - ينتهي به إلى أن يتماهى مع مفهوم الإمامة الشيعي، وفكرة ولاية الفقيه، وإلى أن يتماهى مع نظرية «الحق الإلهي» (Droit divin) التي كانت ايديولوجيا سياسية للدولة الدينية المسيحية في أوروبا قبل النهضة!**

كيف حصل ذلك، وما الأسباب والعوامل التي كانت في أساس إنتاج هذه المقالة الخارجة عن سنّة القول السياسي في الإسلام: السنّي منه على الأقل؟

اعتنى الأستاذ علي أومليل - مثلاً - بالبحث في تلك الأسباب والعوامل، ووجدها في **السياق السياسي الإسلامي الهندي**، أي في الدعوة نفسها إلى **استقلال مسلمي الهند في دولة خاصة بهم**: هي باكستان. وهي دعوة تصدّرها المودودي في مواجهة دعاة آخرين أجازوا العيش مع الهندوس

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٤٨) لا يوافق سيد قطب على مثل هذا الاستنتاج لأنه ينطلق من أن «الشريعة الإسلامية شيء، والفقه الإسلامي شيء آخر، وأنهما ليسا متساويين لا في المصدر، ولا في الحجية». انظر: قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص ٤٧.

(٤٩) المودودي، المصدر نفسه، ص ٣٤.

في كنف دولة غير إسلامية ما دام ذلك لا يؤثر في عقيدة مسلمي الهند.

إن المودودي ـ في ما يرى علي أومليل ـ لم يكن ليجيز ذلك «بدعوى أن الإسلام دين ونظام سياسي، أي أن الإسلام نفسه لا يكون ممكناً إلا بدولة إسلامية»(٥٠)، من هنا فكرة «الحاكمية» التي «تقتضي أن تلتزم دولة المسلمين بالشريعة وحدها ودولة كالباكستان عليها هي بالذات أن تلتزم بذلك، لأن الإسلام كان هو المبرر الأصلي لقيامها»؛ ولذلك، ففي الدعوة إلى «الحاكمية» «إلزام لهذه الدولة ـ بعد أن قامت ـ بالشرط الذي قامت على أساسه، أي الالتزام الشامل بالشريعة الإسلامية، وإلا انتفى مبرر إنشائها»(٥١).

* * *

من هذه الموضوعات ـ لا من فكر «الإخوان المسلمين» ـ نَهَل سيّد قطب أفكاره في المسألة السياسية، وفي مسألة «الدولة الإسلامية» على وجه التحديد. وكانت تأثيرات فكر المودودي في وعيه واضحة البصمات، خاصة في كتابه الشهير: **معالم في الطريق**، الذي طبق انتشاره الآفاق(٥٢)، وبات أشبه ما يكون بـ«البيان الايديولوجي» لحركات الإسلام الاحتجاجي في العقود الثلاثة الأخيرة. ولقد كانت فكرة «الحاكمية» من ثمار ذلك التأثير.

تنطلق فكرة «الحاكمية» عند قطب من مقدمات تأسيسية لعلّ أهمها **ثلاث مقدمات**:

أولاها أن الارتباط وثيق بين طبيعة النظام الاجتماعي وطبيعة «التصور الاعتقادي» بحيث لا يمكن افتراض علاقة تجافٍ بينهما وإلا كان النظام الاجتماعي ذاك نظاماً «غير طبيعي». بل إن العلاقة بينهما تتخطى رباط العروة الوثقى إلى حيث تصير القاعدة هي **الانبثاق الحيوي للنظام الاجتماعي من التصور الاعتقادي**(٥٣). **والثانية أن لا فصام بين الدين والدنيا**، إذ «ليس

(٥٠) أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ص ١٧٢.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٥٢) كتاب **معالم في الطريق** «وُزع وأُعيد طبعه خمس مرات من كانون الثاني/يناير إلى حزيران/يونيو ١٩٦٥»، أي بما معدله طبعة في كل شهر! انظر: Olivier Carré, *Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutub, frère musulman radical*, patrimoines islam (Paris: Cerf; Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1984), p. 19.

(٥٣) قطب، **المستقبل لهذا الدين**، ص ١٢.

من طبيعة «الدين» أن يفرد لله ـ سبحانه ـ قطاعاً ضيقاً في ركن ضئيل ـ أو سلبي ـ في الحياة البشرية، ثم يسلم سائر قطاعات الحياة الإيجابية العلمية الواقعية لآلهة أخرى وأرباب متفرقين، يضعون القواعد والمذاهب، والأنظمة والأوضاع، والقوانين والتشكيلات على أهوائهم دون الرجوع إلى الله»[٥٤]، ذلك أن نظام الحياة والاجتماع منبثق من الاعتقاد وليس مفصولاً عنه. **والثالثة أن لكل نظام تصوره وفلسفته العامة**، ومشكلات خاصة به وناشئة عنه، و- بالتالي - حلول وأجوبة مناسبة لنوع تلك المشكلات ولطبيعة ذلك النظام. وعليه لا يمكن أن يُتوسل بنظام لإيجاد حلول لمشكلات نظام آخر. وحيث إن الإسلام «نظام اجتماعي متكامل»، ومترابط العناصر، بحيث يختلف عن كل النظم الموجودة[٥٥]، فلا يُعقل أن يُطْلَب منه التماس حلول لمشكلات غريبة على نظامه، أنتجتها نظم أخرى[٥٦].

على قاعدة هذه المقدمات، يقوم مفهوم «الحاكمية» عند قطب. وهكذا، فالمسلمون، المعتقدون برسالة الإسلام، لا يمكن إلاّ أن ينبثق نظامهم الاجتماعي عن عقيدتهم (المقدمة الأولى)؛ والإسلام ليس مجرد عقيدة إيمانية، بل هو شريعة تضع الأحكام لنظام الحياة كاملاً (المقدمة الثانية)؛ ثم إن الإسلام وحدة كيانية متميزة ومتمايزة عن سائر نظم الاعتقاد والحكم السائدة (المقدمة الثالثة). وبالجملة، فإن الإسلام هو النظام الاعتقادي والشرعي الذي يقرّ بمبدأ «الحاكمية» لله ضد «حاكمية» البشر: السائدة «في المجتمعات الجاهلية».

القول بـ «الحاكمية» يرادف القول بحكم الشريعة الإسلامية لنظام

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٥٥) «العلة الرئيسية في تفرد المجتمع الإسلامي بنظامه الخاص هي أنه مجتمع من صنع شريعة خاصة، جاءت من لدن إله، فهذه الشريعة التي وجدت كاملة منذ نشأتها... هي التي أوجدت هذا الدين». انظر: قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ص ٦٣.

(٥٦) إذ يستغرب سيّد قطب «أن يكثر استفتاء الإسلام في تلك المشكلات، وأن تُطلب لها عنده حلول، وأن يؤخذ رأيه في قضايا لم ينشئها هو، ولم يشترك في إنشائها...»، يستغرب أكثر «أجوبة رجال الدين، ودخولهم مع هؤلاء السائلين في جدل حول رأي الإسلام وحكم الإسلام، في مثل هذه الجزئيات، وفي مثل هذه القضايا، في دولة لا تحكم بالإسلام ولا تطبق نظام الإسلام». ثم يستطرد متسائلاً باستغراب: «ما للإسلام اليوم وأن تدخل المرأة البرلمان أو لا تدخل؟ ما له وأن يختلط الجنسان أو لا يختلطان، ما له وأن تعمل المرأة أو لا تعمل، ما له وما لأية مشكلة من مشكلات النظم المطبقة في هذا المجتمع الذي لا يدين للإسلام ولا يرضى حكم الإسلام»؟. انظر: سيد قطب، **دراسات إسلامية**، ط ٩ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ٨٧ ـ ٨٨.

المجتمعات الإسلامية، بحسبان ذلك في جملة الحكم بما أنزل الله: الذي يتخذه دعاة «الحاكمية» قاعدة للقول بها. غير أن سيّد قطب يذهب في تعريف «الحاكمية» والشريعة إلى أبعد من هذا المعنى، موسعاً دائرة ما يشمله المفهوم من دلالات، فيكتب: «إن مدلول «الحاكمية» في التصور الإسلامي لا ينحصر في تلقي الشرائع القانونية من الله وحده. والتحاكم إليها وحدها. والحكم بها دون سواها... إن مدلول «الشريعة» في الإسلام لا ينحصر في التشريعات القانونية، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه وأوضاعه. إن هذا المدلول الضيق لا يمثل مدلول «الشريعة» والتصور الإسلامي! إن «شريعة الله» تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية... وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضاً»[٥٧].

الشريعة ـ إذاً ـ ليست قوانين، ولا حتى مبادئ حكم ونظام للسياسة، إنها ـ فوق ذلك ـ نظام اجتماعي وأخلاقي ومعرفي: أي نظام حياةٍ برمَّتها وفي مختلف مجالاتها؛ ولا يملك المسلم أن يتلقى أمراً متعلقاً بعقيدته، وفكره، وسلوكه، وقيمه، ونظامه الاجتماعي والسياسي «إلا من ذلك المصدر الرباني»[٥٨]، وإلا خرج عن دائرة الإسلام، وارتضى العبودية لغير الله، والحال إنه «حين تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده ـ متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية ـ تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحرُّراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر...»[٥٩].

بهذا المفهوم عن «الحاكمية» يقطع سيّد قطب مع أفكار من سبقوه من المفكرين المسلمين حول التطور السياسي: الدستوري والنيابي، وحول التطبيق المتدرج لأحكام الشريعة، وحول إقامة النظام السياسي على مقتضى الشورى[٦٠]، ليدفع بتصوّر جديد للسياسة والسلطة[٦١] قوامه المماهاة الكاملة

---

(٥٧) قطب، **معالم في الطريق**، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٦٠) كان أوليفيه كاري محقاً حين لاحظ أن تفسير **المنار** لرشيد رضا (يعني تفسير القرآن الذي نشره في مجلة **المنار**) ركز على الشورى، فيما ركز سيد قطب في: **في ظلال القرآن** على البيعة. انظر: Carré, *Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutub, frère musulman radical*, pp. 213-214.

(٦١) من الدراسات الحديثة التي صدرت حول فكر سيد قطب دراسة جادة للباحث اللبناني: أحمد موصللي، **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الايديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين)** (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣).

بين الديني والسياسي إلى حدّ القول بدولة دينية: دولة لا تستمد شرعيتها من المجتمع والأمة، بل من الدين... ومن الدين فقط. وهو ـ كما مرَّ معنا ـ تصوُّرٌ نشأ في دائرة إسلامية غير عربية (هندية وباكستانية)، واستعاده قطب وأعاد إنتاجه في الفكر الإسلامي المعاصر دون أن تكون له أصول ومقدمات في المجال العربي ـ الإسلامي السُّني! ومع أن كثيرين جربّوا أن يقدّموا أمر «الحاكمية» على غير ذلك النحو، محاولين نسبتها إلى أصول إسلامية(٦٢)، إلا أن ذلك لم يكن أكثر من محاولة للتخفيف من وطأة النقد الذي وجّه لفكر سيّد قطب باعتباره نقداً لحقبة في تطوّر حركة «الإخوان المسلمين»!

لم تَنْتَهِ هذه الأفكار بنهاية صاحبها المأساوية. فقد ساعد إعدام سيّد قطب في تكثيف رمزيته وتظهير أبعادها لدى جيل جديد من قوى الاحتجاجية الإسلامية(٦٣)، لتتحول أفكاره ـ بذلك ـ إلى مرشد عمل لثورة جديدة عنيفة خاضتها قوى إسلامية راديكالية ـ وما زالت ـ ضد نظمها السياسية القائمة (التكفير والهجرة»، «الجهاد الإسلامي»، «الجماعة الإسلامية»، «جند الله»، ... الخ)، ثم لتصبح مقدمات لأفكار جديدة أشدّ غلوّاً من سابقتها، حرَّرها مرشدو وقادة تنظيمات العنف الذين خرج وعيهم من رحم **معالم في الطريق**(٦٤)، ولعل من أبرز هؤلاء ـ في العقدين الأخيرين ـ محمد عبد السلام فرج: أحد قادة تنظيم «الجهاد» مِمَّن أعدموا بتهمة التخطيط

---

(٦٢) ذلك ما يصدق ـ مثلاً ـ على يوسف القرضاوي الذي كتب: «... على أن بعض الناس يظن أن مسألة الحاكمية الإلهية لله تعالى من ابتداع العلامة أبي الأعلى المودودي، ثم الشهيد سيد قطب، لأنهما اللذان أبدءا وأعادا في هذه القضية، وكررا الحديث عنها في كتبهما. ولكن الذي ينظر في كتب: «أصول الفقه» يجد أن من مباحث هذا العلم ومقدماته المعروفة حول الحكم الشرعي مبحث «الحاكم»: من هو؟ وكلهم قرروا أن الحاكم هو الله تبارك وتعالى...». انظر: يوسف القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨)، ص ١٨.

(٦٣) للمزيد من التفاصيل، انظر: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، ٢ ج (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ج ١: **الرافضون**؛ نبيل عبد الفتاح، **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤)؛ محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤)، و«الإسلام السياسي،» في: محمد حسنين هيكل، **خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات**، ط ٢ (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٨٣).

(٦٤) لم يخطئ رضوان السيد حين اعتبر هذا الكتيب «النص التأسيسي للإسلام الحزبي النضالي، ومن بين سطور ذلك الكتيب خرجت كل جماعات الإسلام النضالي في المجال العربي على الأقل». انظر: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ١٩٢.

لاغتيال الرئيس المصري أنور السادات. فقد حرَّر رسالة شهيرة أسماها: **الفريضة الغائبة**، وتحولت هذه إلى نصّ مرجعي للحركات الإسلامية «الجهادية» في العشرين عاماً الأخيرة!

يقول عبد السلام فرج في رسالته تلك: «إن الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر، بل هي قوانين وضعها كفّار وسيَّروا عليها المسلمين. يقول الله سبحانه وتعالى: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾**[٦٥]. فبعد ذهاب الخلافة نهائياً عام ١٩٢٤، واقتلاع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها كفار... أصبحت حالتهم هي نفس حالة التتار كما ثبت في تفسير ابن كثير لقوله سبحانه وتعالى: **﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾**[٦٦]... وحكّام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها عَن ملة الإسلام بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على كل من تابع سيرتهم»[٦٧].

يؤسّس مثل هذا القول لفكرة التكفير التي قال بها الروافض في عصر «الفتنة». لكنه قول يسعى بجدّ وإصرار إلى تجديد تلك «الفتنة» داخل الأمة، وهو ما يقيم دليلاً عليه استعماله الكثيف لمفهوم «الجهاد» (عين ما تعنيه عبارة: الفريضة الغائبة!)، الذي لا يعني ـ في مَقوُلِ فرج ـ معناه في الفقه الإسلامي، بل يحمل جديداً على مستوًى من التجافي مع المأثور، و«الجديد في رسالة فرج ـ يقول رضوان السيد ـ.... اعتبار الجهاد فريضة؛ فالمعروف في الفقه السني التقليدي أنه فرض كفاية وليس فرضَ عين. لكن الأهم فيها اعتبار الجهاد فريضة في الداخل الاجتماعي الإسلامي؛ بينما المعروف تقليدياً أنه لا يكون إلا في مواجهة الخارج غير الإسلامي»[٦٨].

وعليه، **لم يكن من ثمارٍ للثنائيات القطبية الحدِّية: المجتمع الجاهلي ـ المجتمع المسلم، حزب الشيطان ـ حزب الله، حاكمية البشر ـ حاكمية الله... الخ، سوى إنتاج ثنائية عقدية ـ سياسية جديدة: إيمان ـ كفر، كانت مدخلاً إلى طورٍ من الإدقاع الفكري في العقل الإسلامي (الحزبي على نحوٍ خاص) لم**

---

(٦٥) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

(٦٦) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٠.

(٦٧) عبد السلام فرج، «الفريضة الغائبة،» في: سيد أحمد، **النبي المسلح**، ج ١: **الرافضون**، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٦٨) السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، ص ١٨٥.

تَيْنَع فيه غير أفكار التكفير والتأثيم ودعوات «الهجرة» عن «المجتمع الجاهلي» و«الجهاد» ضدّه! بل شهدنا بعضاً مِمن دافعوا ـ شرعياً ـ عن الأمية بدعوى أن النبيّ (ﷺ) أمّي! وما خَفِيَ أعظم!.

لم تخرج هذه الموضوعات القطبية ـ وما تناسل منها ـ إلى الوجود عفواً، بل إن لها «أسباب نزول»: اجتماعية وسياسية، لعلّ منها ثلاثة رئيسَة:

أولها سياق التجربة السياسية المصرية الذي عاش فيه قطب والجيل اللاحق من تابعيه من الروافض. نعم، ليس من شك في أن «حاكمية قطب كانت ردّ فعل على تجربة الدولة الوطنية في مصر، وعلى الدولة الناصرية بوجه أخص»[٦٩]. غير أنها كانت ردّ فعل على المحنة الشديدة التي عاشها الإسلاميون في السجون: في مصر وفي غيرها، منذ أزيد من أربعة عقود. وليس من شك في أن تلك المحنة أنضجت لديهم الشعور بالطلاق مع الدولة والمجتمع، وهواجس الهجرة والانتقام والعنف. وقد تأكدت هذه الحقيقة في جزائر التسعينيات حين دفع الانقلاب العسكري على المسار الديمقراطي الإسلاميين الجزائريين إلى التخلي عن فكرة العمل السلمي الديمقراطي واللجوء إلى العنف المسلح، أو إلى «الجهاد» في خطابهم.

وثانيها تأثيرات تجربة إقامة «دولة إسلامية» في باكستان لمسلمي الهند، وما أوحت به تلك من إمكانية إقامة حكم إسلامي. وهذا كان في أساس الإقبال على قراءة كتابات أبي الأعلى المودودي وأبي الحسن الندوي. وقد تكرّرت التأثيرات عينها، وإيحاءاتها، غداة نجاح الثورة الإيرانية وقيام «الجمهورية الإسلامية»، كما غداة نجاح «المجاهدين الأفغان» في طرد السوفيات، وإسقاط النظام الشيوعي وإقامة دولة إسلامية في أفغانستان. ولم يكن صدفة أن يشهد تيار الإسلام الاحتجاجي و«الجهادي» اندفاعته الثانية القوية منذ نهاية السبعينيات: مع ثورة إيران وفي سياق المقاومة الإسلامية الأفغانية للاحتلال السوفياتي، حيث بدت الأجواء مهيّأة أو تكاد لاستقبال دولة إسلامية!.

وثالثها تزايد الوعي بأهمية العامل الديني في الحراك الاجتماعي والتعبئة السياسية بعد معاينة نجاحات الأنظمة في استعمال سلاح الدين في تحقيق الهيمنة[٧٠]. وقد نجم عن استثمار الدين سياسياً ـ من قبل جماعات الإسلام

---

(٦٩) أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ص ١٧٩.

(٧٠) ثمة فارق بين استعمالات إيران حالياً للدين وبين استعمالات الملكيات العربية له. انظر: Bertrand Badie, *Culture et politique*, collection politique comparée (Paris: Economica, 1983), p. 152.

الحزبي ـ تحوّل الدين إلى ايديولوجيا للجماهير[٧١]، و ـ بالتالي ـ زيادة الطلب عليه من طرف هذه الجماعات، وخاصة على الأفكار التي تعبّر عن الحِنْق والاحتجاج أكثر، والتي تزوّد السياسة بأسباب صناعة الطوبى: الخلاص الديني من الاستضعاف الدنيوي.

تلك كانت «معالم في طريق» صعود «الحاكمية» إلى سدَّة الوعي السياسي الإسلامي وصيرورتها حاكمة له، وفي طريق تيه فكري جديد ذهل فيه أصحابه عن موضوعة «الدولة الإسلامية»، فشارفوا القول ـ إن لم يقولوا ـ **بالدولة الثيوقراطية!** وإذا كان الأمر، في هذه «الحاكمية»، يتعلق حصراً بالخطاب الإسلامي الصحوي السني، فإن لهذه روادئف، وأشباه ونظائر، في الخطاب الإسلامي الشيعي، ومن أهم تلك الروادئف جميعاً: فكرة «**ولاية الفقيه**».

(٧١) Hichem Djaït, *L'Europe et l'islam*, collections esprit (Paris: Seuil, 1978), p. 135.

الفصــل العاشــر

شبهة الثيوقراطية ــ في «ولاية الفقيه»

ـ «الفقهاء العدول مكلفون مأمورون بالقيام بجميع الأمور التي كانت في عهدة الأنبياء».

الخميني

ـ «بما أن حكومة الإسلام هي حكومة القانون، فيجب أن يكون علماء القانون، بل والأهم علماء الدين ـ أي الفقهاء ـ هم القائمون بها».

الخميني

أولاً: من «المشروطة» إلى «الإمامة»: سياق التراجع

فيما كانت الفكرة الدستورية تشهد انحساراً في الوعي الإسلامي (السنّي)، منذ منتصف الخمسينيات، بتأثير زوال الحقبة الليبرالية في مصر، وميلاد «دولة إسلامية» في باكستان، وغياب رواد حركة «الإخوان المسلمين»، ثم صعود موضوعة «الحاكمية» إلى صدارة التفكير السياسي لجيل «الصحوة» الثاني. . . ، كانت الفكرة إياها تعاني من المصير نفسه في الوعي الإسلامي (الشيعي) في إيران خلال الفترة الزمنية عينها! ولعل الأسباب كانت متشابهة إلى حدّ: فإيران التي عاشت موجتها الدستورية الثانية ـ في نهاية الأربعينيات ومطالع الخمسينيات ـ بعد إخفاق موجتها الدستورية الأولى في النصف الثاني من العقد الأول من هذا القرن، سرعان ما ستعيش لحظة سياسية سوداء طَبَعَها الانقضاض الديكتاتوري على المكاسب السياسية التي حصَّلَتْها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وفي قلبها التطور الديمقراطي ـ الدستوري.

كانت الحركة الوطنية الإيرانية قد أحرزت تقدُّماً هائلاً على صعيد

تكريس قوّتها ونفوذها مستفيدة من عاملين: ضعف الشاه الشاب محمد رضا بهلوي ـ الذي خَلَف أباه المعزول في العام ١٩٤١ ـ ووحدة قواها السياسية: الشيوعية «(حزب تودة») والليبرالية. وكان حصيلة ذلك التقدم الذي أحرزته صعود حكومة «الجبهة الوطنية» بزعامة الدكتور محمد مصدّق إلى سدّة السلطة الحكومية. غير أن برنامج حكومة مصدّق الوطنية: الناحي منحى تقييد السلطة الملكية المطلقة للشاه ـ بمحاولة تحويلها إلى ملكية دستورية ـ ثم تأميم النفط، سرعان ما سيُوَاجَه برفض الجيش والقوى الأجنبية المتضررة من التأميم، وبتراجع رجال الدين في الحوزة العلمية عن دعم المشروع الوطني للحكومة! وبنتيجة ذلك، ستنجح المخابرات الأمريكية وجيش الشاه في تنظيم انقلاب ضد الحكومة والبرلمان، وإعادة الشاه إلى مركز السلطة في إيران[١]، والإطاحة بالحقبة النيابية ـ الدستورية في البلاد. ومع أن المناخ العام لهذه النكسة الكبيرة سيولّد في إيران جنوحاً متزايداً نحو أفكار سياسية راديكالية متقدمة، من جنس تلك التي سيعبّر عنها علي شريعتي في كتاباته، إلاّ أن شعبويته الناهلة من استثماره رموز الثورة في الإسلام (خاصة أبا ذر الغفاري)[٢] لم تكن لتزيح من صدارة المشهد الفكري والسياسي دور المؤسَّسة الفقهية التقليدية، التي مثلتها الحوزة العلمية الشيعية في قم (إيران) والنجف (العراق)، وأفكار الإمامية ذات الجذور العميقة في الثقافة الجمْعية في إيران: منذ العهد الصفوي على الأقل، أي منذ تشيُّعِها رسمياً.

ولم تكن حكومة مصدّق قد سقطت، حتى كان على رجال الدين أن يستعيدوا أَزِمّة الأمور، سواء منهم الذين كانوا طرفاً في التحالف مع «الجبهة الوطنية» ومع د. مصدّق، مثل آية الله الكاشاني[٣]، أو الذين أيّدوها ـ إلى

(١) للمزيد من التفاصيل، انظر: Ervand Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), pp. 267-280.

(٢) انظر: N. Yavari-D'Hellen Court, «Le Radicalisme shi'ite de Ali Shriati,» dans: Olivier Carré et Paul Dumont, dirs., *Radicalismes islamiques* (Paris: L'Harmattan, 1985), tome 1.

(٣) كان مقرّباً من منظمة «فدائيي الإسلام» الراديكالية، وكان طرفاً في التنسيق الذي قاد إلى ائتلاف بين المنظمة وجناحه وبين «الجبهة الوطنية» كان من نتيجته تسلّم مصدق لمقاليد السلطة. غير أنه سرعان ما سيختلف مع رئيس الحكومة حول اقتراح هذا الأخير دفع غرامة مالية للانكليز لقاء تأميم النفط، معتبراً أن بريطانيا هي المطالبة بتقديم تلك الغرامة لإيران مقابل نهبها النفط لفترة نصف قرن. انظر التفاصيل في: حميد الأنصاري، **حديث الانطلاق: نظرة في الحياة العلمية والسياسية للإمام الخميني: (من الولادة وحتى العروج)**، ط ٢ (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ١٩٩٦)، ص ٥٤ ـ ٥٦.

هذا الحدّ أو ذاك - مثل آية الله العظمى البروجردي، الذي انعقدت له الزعامة والمرجعية في إيران آنذاك، بعد وفاة آية الله العظمى عبد الكريم الحائري: أستاذ الإمام الخميني[٤]. في كل حال، لم ينصرم عقد الخمسينيات حتى كانت الحوزات العلمية الشيعية تستعيد دورها القيادي في العمل السياسي، ويتصدر رجالاتها من علماء الدين موقع المرجعية الفكرية والسياسية في إيران. ولعل من أهمهم أولئك الذين وقَّعوا على «بيان التسعة»[٥] الذي يناهض مشروع «الثورة البيضاء» الذي أعلنه الشاه في العام ١٩٦٣[٦]، والذين أصبح بعضهم - خاصة آية الله روح الله الموسوي الخميني - الحجّة الأصل والكلمة الفصل في شؤون الدنيا والدين.

ما كان هذا التحوّل المثير في موقع القيادة السياسية في إيران ليكون مجرّد تحوُّل سياسي يتسلم فيه رجال الدين مركز السياسة من الأحزاب ورجال السياسة فقط، بل كان إلى جانب ذلك تحوُّلاً فكرياً هائلاً عميق الأبعاد: أعاد النظرية السياسية إلى «أملاك» العقيدة والمذهب الإمامي الجعفري في إيران. وهو لذلك، لم ينقلب على الفكرة الدستورية في إيران الخمسينيات فحسب، بل انقلب على كل التراث السياسي الشيعي الحديث الذي أخذ بها منذ مطلع القرن العشرين، وضمنه تراث الفقه السياسي الدستوري مع العلاّمة محمد حسين النائيني، ورسالته الرائدة: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة!**[٧].

يلحظ القارئ في نصوص «الإمامة» و«ولاية الفقيه»، المنشورة في إيران والعراق ولبنان منذ أواسط الستينيات، تراجعاً فكرياً كاملاً عن التراث الفكري التنويري الذي بلغه الفقه السياسي الشيعي في أوائل القرن العشرين، وكان مداره مسائل الدولة الوطنية، والدستور، والتمثيل النيابي، وولاية الأمة على نفسها. وهو تراجعٌ استقرَّ بمن خاض فيه من الفقهاء الشيعة على موضوعات فقه الإمامية التقليدي في حقبة ما بعد «نظريات» «الانتظار» و«الإذن»، التي سادت في الحقبة الوسيطة مع بدايات «عصر الغيبة»[٨]. ويكاد لا يناظر هذا

---

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢١.

(٥) الموقعون هم: محمد حسين الطباطبائي، محمد الموسوي اليزدي، محمد رضا الموسوي الكلبايكاني، السيد كاظم الشريعتمداري، روح الله الموسوي الخميني، هاشم الأملي، مرتضى الحائري. انظر: المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه، ص ٧١ - ٧٧.

(٧) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب، ص ٦١.

(٨) تناولنا ذلك بتفصيل في الفصل الثالث من هذا الكتاب، ص ٦١.

التراجع في الحدّة والفداحة إلا ذلك الذي حصل في الفكر السياسي الإسلامي (السني): الذي أطاح بموضوعات الإصلاحية الإسلامية النهضوية حول الدولة الوطنية والدستور والديمقراطية، مقيماً على أنقاض هيكلها المدمَّر موضوعات جديدة حول «الدولة الإسلامية» ذات المرجعية الشرعية الدينية - غير المدنية - ثم الدولة الثيوقراطية دولة «الحاكمية» المكفِّرة للمجتمع «الجاهلي»! فكما عاد الفقهاء الشيعة إلى الفقه الجعفري السياسي حول «الإمامية»، عاد «الصحويون» إلى كثير من موضوعات فقه «السياسة الشرعية». وفي العودتين معاً، قطع الوعي السياسي الإسلامي على نفسه طريق التفاعل مع عصره وأسئلته، مختاراً الاطمئنان إلى بداهات تعرَّضت لبعض التمحيص في لحظة نهضوية بَدَتْ - في النهاية - وكأنها شذوذ عن قاعدة!

وإذا كان في وسعنا القول إن المسافة بين: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** للنائيني، وبين: **الحكومة الإسلامية** للإمام الخميني، هي عينها المسافة بين: **طبائع الاستبداد**... للكواكبي و**معالم في الطريق** لسيّد قطب، سَاغَ لنا - في امتداد ذلك - أن نستنتج أن الخطاب الإسلامي الصحوي عرف **وحدة داخلية** بين تياراته ومذاهبه (شيعية وسنية) تشبه أو تقارب تلك التي أسست الخطاب الإصلاحي الإسلامي، قبل نحو قرن، وجَسَرَت الفجوة بين نصوص المفكرين الشيعة. الأمر الذي يعني - في مستوًى آخر - أن الحامل على أشكال الوحدة تلك ليس دائماً عقدياً أو مذهبياً - بل كان - في جانب من جوانبه - حاملاً تاريخياً وسياسياً.

ثانياً: في تجديد موضوعات فقه الإمامة

تمثل عودة موضوعات الإمامة، في الفقه السياسي الشيعي، ومنذ النصف الثاني من القرن العشرين، انتصاراً للتقليد الفقهي الحوزوي على اجتهادٍ انفتح على الفكر الحديث وعلى النظرية السنية في الخلافة وموضوعاتها (الشورى، أهل الحل والعقد، الإجماع...)، كان قد بدأ منذ الميرزا الشيرازي، ودعم الفقهاء لانتفاضة التنباك في نهاية القرن التاسع عشر، إلى انخراط الحوزة العلمية في مدينة «قم» في المعركة الدستورية في العقد الأول من القرن العشرين؛ وهو الاجتهاد الذي بلغ ذروته في رسالة النائيني المشار إليها. والقارئ في النصوص السياسية الشيعية المعاصرة حول الدولة ونظام الحكم، لا يعثر على كبير فرق بين ما انتهى إليه ذلك الاجتهاد من تصورات وأحكام، وبين معطيات فقه الشيعة الجعفري الوسيط حول الإمامة! الأمر الذي عنى أن استمراريةً معرفية حَكَمَت

العلاقة بين الفكر السياسي الشيعي الحديث والمعاصر وبين فقه الإمامية التقليدي، شبيهة بتلك التي حكمت العلاقة بين فقه الخلافة الحديث ـ مع رشيد رضا ـ وبين منظومة السياسة الشرعية التقليدية! لكنه عنى أيضاً أن «القطيعة» التي حصلت في مطلع القرن ـ بقيام الفكرة الدستورية الحديثة ـ كانت قطيعة انتقالية لم تُحدِث كبير أثر في التطور الفكري اللاحق، تماماً كما حصل مع الخطاب الإصلاحي النهضوي («السنّي») أخذاً في الاعتبار فروقاً في القسمات وفي درجات التراكم الفكري لا يمكن إغفالها.

ـ ١ ـ

يُجمع الفقهاء: سنة وشيعة، على مبدأ الإمامة وعلى وجوبها لتنظيم الاجتماع الإسلامي. غير أنهم لا يتقاسمون المعنى نفسه لها. فالإمام/الخليفة عند السنة غير الإمام الوصي عند الشيعة[٩]: يقع نصب الأول بالاختيار (اختيار أهل الحل والعقد)، ولذلك يمكن عزله إن نقض عقد البيعة. أما الثاني، فيقول بـ «التعيين» الإلهي، ومقامه بمثابة مقام النبي، ولذلك لا يمكن عزله. وعليه تكون الإمامة عند الشيعة «أصلاً من أصول الدين»، وعند السنة «فرعاً من فروعه»[١٠]. ومعنى الأصل هنا «الأساس وما يبتنى عليه غيرُه»، وعليه «أصول الدين هي ما يبتنى عليه الدين»؛ ذلك أن «الحديث والفقه والتفسير مبنيّة على صدق الرسول، وصدق الرسول متوقف على ثبوت المُرْسِل وصفاته وعدله وامتناع القبح عليه» وهي كذلك مبنيّة. . . «على صدق الإمام لكونه حافظاً للشرع. . .»[١١]. وكما أن النصوص الشرعية تقرّر مبدأ الإمامة، كذلك العقل والمنطق يقيم عليها الدليل[١٢].

لا دَخْل للأمة عند الشيعة ـ إذاً ـ في ترتيب الإمامة وفي نصب الإمام،

---

(٩) يعرض محمد أركون نصاً تمثيلياً للنظرة الشيعية للإمامة لمحمد حسين طباطبائي في: Mohammed Arkoun, *L'Islam, morale et politique* (Paris: Desclée de Brouwer, 1986), pp. 135-141.

(١٠) محمد حسين الأنصاري، **الإمامة والحكومة في الإسلام** (طهران: مطبوعات مكتبة النجاح، ١٩٩٨)، ص ٢٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١٢) «لو لم تكن الإمامة واجبة، والإمام موجوداً، فالرسالة الإسلامية ليست بخاتمة الرسالات، لأن الحكمة التي اقتضت الرسالات لم ترتفع أو تتبدّل. وبما أنه من الضروري الثابت والذي لا ريب فيه أن الرسالة الإسلامية خاتمة الرسالات السماوية، إذاً يجب أن تكون الإمامة واجبة والإمام موجوداً». انظر: المصدر نفسه، ص ١١٤.

لأن الإمامة ليست إلا «شكلاً من الولاية الإلهية»، أو هي «عهدٌ إلهي كما النبوّة»[١٣]. وإذا كانت النبوة رسالة تبليغ لتعاليم الدين ونظام حكم لإدارة شؤون المسلمين، **فإن الإمامة ـ في الفقه الشيعي ـ تعني الخلافة والإمَامة في الآن نفسه**، وبشكل لا يقبل الانفصال، حيث إن الإسلام سياسياً ودينياً «كلٌّ واحد لا يقبل التفكيك»[١٤]. هكذا **يتداخل** ـ في العقل الشيعي ـ **معنى الإمامة مع معنى النبوّة**، وتتبينَّ الأسباب الحاملة على القول إن الإمامة من أصول الدين لا من فروعه.

تُلْقي إقامة التماهي بين الإمامة والنبوة بتداعياتها على فهم الشيعة للرسالة الدينية ذاتها! ذلك أن هذا التماهي لا يستقيم مع القول باختتام النبوة مع الرسالة المحمدية، كما يقرُّ بذلك فقهاء الشيعة أسوة بسائر فقهاء الإسلام، إذ إن من شأن ذلك التماهي أن يجعل من **الإمامة استئنافاً للنبوة** حتى لا نقول «نبوّةً مستأنفة»! وحاملنا على مثل هذا الاستنتاج أمران: **أولهما احتفاظ الإمامة ـ في المقالة الفقهية الشيعية ـ بنفس وظائف النبوة** (تبليغ الرسالة ـ قيادة الأمة. . .)، **وبنفس خصائصها وطبائعها** (العصمة)، **وثانيهما قيامها ـ مثل النبوة ـ على مقتضى «التعيين» أو «النَّصب» الإلهي!** وفي الحالين، **تخرج هذه الإمامة عن أيّ حيّز إنساني: اجتماعي وسياسي، لتنتمي إلى ميدان المتعالي!** وهذا، أيضاً، من أسباب احتسابها في عداد أصول الدين! في كل حال، لو تركنا مؤقتاً موضوع وظائف الإمامة «وعصمة» الإمام، وتناولنا مسألة «التعيين» أو «النصب» الإلهي، لوقفنا على النتائج السياسية الكبيرة التي تقود إليها فكرة «الوصية» في اعتقاد الإمامية الجعفرية، ولتبيَّنَتْ لنا الملامح الواضحة الصريحة لفكرة دولة الإمامة بوصفها **دولة دينية أو ثيوقراطية**: في الماضي الوسيط الذي امتنع أمرُها فيه، كما في الحاضر الحديث الذي ساغ لها ذلك الأمر فيه (منذ ثورة إيران الإسلامية قبل عشرين عاماً).

يبرّر محمد حسين الأنصاري قول الشيعة إن الإمامة لا تَثْبُت إلا بالتعيين من خلال إيراد جملة من الأدلة على الأضرار التي تَنْجُم عن عدم التعيين ذاك ـ على طريقة البرهان بالخلف ـ فيذكر منها سبعة أدلة هي: استحالة ترك الرسول الأنصارَ عرضة لقريش من دون تعيين خلفٍ له، واستحالة تركه آله

(١٣) مجتبى الموسوي اللاري، **دراسة في أسس الإسلام**، ترجمة كمال السيد (قم: مركز نشر الثقافة الإسلامية في العالم، ١٩٩٨)، ص ٢٥٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

وذريته لأطماع الطامعين؛ واستحالة تركه الإمام عليّ لأحقاد قريش؛ وعهد أبي بكر لعمر بالخلافة؛ وتعيين الرسول لنائب عنه في المدينة والياً عليها كلما غادرها: واعتياد الناس والقادة والرؤساء على هذا الاستخلاف؛ ثم استحالة ترك الرسول أمور الجزيرة العربية لعبث الامبراطوريتين الكسروية والقيصرية وأطماعهما[١٥]. وهذه جميعها علامات واضحة على أن استخلاف عليٍ كان من أولويات التفكير النبوي في مستقبل الدعوة والدولة. يشهد على ذلك أن الرسول «كان. . . يدرك بوضوح أن أمته ستختلف من بعده»، وأن الروح القبلية ما زالت مهيمنة في العلاقات الاجتماعية للأمة، و- بالتالي - فهو لا يمكن «أن يتجاهل أمراً يهدّد مستقبلها بالخطر»[١٦].

غير أن فقهاء الشيعة لا يكتفون بهذا الدليل «العقلي» على وجوب التسمية والتعيين، بل يعزونه بأدلة نصية خاصة من الحديث النبوي، كما في حالة **حديث الثقلين**[١٧]، أو **حديث المنزلة**[١٨]، **أو حديث الغدير**[١٩]، أو أحاديث أخرى[٢٠]، وذلك من باب إسباغ الشرعية الدينية - بعد العقلية - على مسألة «التعيين». وعلى تعدُّد تلك الأحاديث، يبقى حديث - وواقعة - **الغدير** أكثرها توظيفاً لذلك الغرض: قديماً وحديثاً. والمثير في ذلك التوظيف - الناحي منحى استنتاج فكرة «التعيين» - أن أصحابه لا يقفون عند حدود القول إن «التعيين» تعيين نبوي لعلي بن أبي طالب، بل يذهبون إلى احتسابه «تعييناً» إلهياً! قال ذلك فقهاء الشيعة في العهد الوسيط، لكنهم لم يتوقفوا -

---

(١٥) الأنصاري، المصدر نفسه، ص ٥٩ - ٦٥.

(١٦) اللاري، المصدر نفسه، ص ٣١٦.

(١٧) «إني تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله وعترتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يفترقا حين يردّا علي الحوض» كما ورد في: **مستدرك الصحيحين**، أو بصيغة ثانية (كما ورد في **مسند أحمد وسنن البيهقي، وسنن الدارمي**): «إني تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به. . . وأهل بيتي». انظر: الأنصاري، المصدر نفسه، ص ٨٣.

(١٨) روى البخاري أن النبيّ خاطب علياً أمام القوم قائلاً: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟». عن: عيدوس العلوي الاندونيسي [ابن درويش]، **شواهد التنزيل لمن خصّ بالتفضيل**، تحقيق لجنة التحقيق في المجمع العالمي لأهل البيت (قم: المجمع العالمي لأهل البيت، ١٩٩٦)، ص ٣٦٧.

(١٩) «إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فهذا مولاه - يعني علياً - اللهم وال من والاه وعاد من عاداه» ورد في عشرات النصوص. انظر تفسيراً تنظيرياً لهذا الحديث ولحديث الثقلين في: محمد باقر الصدر، **بحث حول الولاية**، ط ٣ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨١)، ص ٨٥.

(٢٠) العلوي الاندونيسي، المصدر نفسه، ص ٤٩٦ - ٤٩٨.

حتى اليوم ـ عن ترديده. ذلك مثلاً ما نقرأه في نصّ حديث لآية الله روح الله الخميني ورد فيه: «... حيث كان يحتمل حصول الخلاف بين الأمة بعد رحيله (النبيّ يقصد) فقد ألزم الله تعالى الرسول الأكرم (ﷺ) بأن يقف فوراً وسط الصحراء ليبلّغ أمر الخلافة. فقام الرسول الأكرم (ﷺ) بحكم القانون واتباعاً لحكم القانون بتعيين أمير المؤمنين عليه السلام للخلافة **لا لكونه صهره**، أو لأنه كان قد أدى بعض الخدمات، **وإنما لأنه (ﷺ) كان مأموراً وتابعاً لحكم الله، ومنفذاً لأمر الله**»[٢١].

الإمامة ـ إذاً ـ تحصل بالتعيين الإلهي، ولا علاقة لها بإرادة الناس واختيارهم. ومعنى ذلك أن أمرها لا يستقيم ـ شيعياً ـ إلا بدحض موضوعة الشورى والاختيار، عند أهل السنة، وبيان بطلانها. وذلك هو ـ بالذات ـ ما أجمعت عليه الكتابات الشيعية القديمة و ـ خاصة ـ المعاصرة. وإذا كنا مَعْنيين ببيان علاقة بين القول بـ «التعيين» وإبطال الشورى، فليس للوقوف على أصول الفكر السياسي الشيعي فقط، بل من أجل بيان نوع النظام السياسي الذي يتصورونه اليوم.

ـ ٢ ـ

يرفض الفقه السياسي الشيعي موضوعات الإمامة في منظومة «السياسة الشرعية» لدى السنة، وخاصة في ما اتَّصَل بنصب الإمام. فقد مرَّ معنا أن النصب «إلهيّ» عند الشيعة، بينما هو يقوم ـ سنّياً ـ على مقتضى **الإجماع والشورى والبيعة**؛ أي أنه يحصل **بالاختيار**، ويعبّر عن «شكل ما» من أشكال «إرادة» الأمة. ولعلّ في هذا الفارق بين الأطروحتين ما يفسّر تعريف الشيعة للإمامة بوصفها أصلاً من أصول الدين، وتعريف السنة لها بوصفها فرعاً لا ينتمي إلى العقيدة بل إلى الفقه[٢٢].

يُنْكر الشيعة على السنَّة قولهم **بالإجماع** قاعدة لاختيار الإمام، معتبرين

---

(٢١) روح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: مركز بقية الله الأعظم، ١٩٩٩)، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٢٢) من الضروري التنبيه إلى أن «الإسلام الصحوي» المعاصر نقض هذه القاعدة منذ موضوعات البنا حول الدولة الإسلامية، وأمعن في نقضها مع فكرة «الحاكمية». وهذا بالذات ما فتح الباب أمام مصالحة ضمنية بين فكر الإمامة الشيعي وفكر «الحاكمية» السني!.

الإجماع دليلاً غير ذي حجة أو سند من الوجهة الشرعية، لأنه دليل كثرةٍ عددية، وهذه لا حجّية لها عقلاً وشرعاً، بل إن القرآن الكريم ذمَّ الكثرة في مواضع عدّة ﴿**وقليل من عبادي الشكور**﴾[٢٣]... الخ، و«حتى في أشدّ الأمور احتياجاً للكثرة، صرَّح القرآن بعدم نفعها مع وجود القلة المدرِكة، إذ قال تعالى ﴿**كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين**﴾[٢٤]. وعلى ذلك، لا يجوز تحكيم قاعدة الإجماع أو الأغلبية (الأكثرية) في أمرٍ قد تسيء إقراره، لأنها ليست معصومة[٢٥]!

إن **النتيجة الأولى** لإبطال قاعدة الإجماع ـ الأكثرية، أو قاعدة الاختيار على ذلك المقتضى، هي ـ في ترجمتها المعاصرة ـ إسقاط مبدأ الانتخاب، المعبّر عن إرادة الأمة[٢٦] بحسبانه «مبدأ صوريّاً»، ثم بحسبانه غير صالح ليكون ميزاناً للحق والصواب في شؤون الحكم[٢٧].

على النحو نفسه، ينكر الفقه الشيعي على المقالة السياسية السنية قولها بالشورى طريقة لاختيار الإمام وإدارة السياسة والحكم، معتبراً الشورى إحداثاً لاحقاً لا صلة له بالأصول والنصوص الشرعية. وهو يجد في سوابق التاريخ شواهد على ما ذهب إليه: فخلافة أبي بكر ما قامت بالشورى، ولا قامت خلافة عمر بها، أما الثالث، فحدث فيها ما حدث مما لا يعتبره الشيعة الشورى؛ وعليه «لا تكون شوراهم حجّة حينئذ على مسلك من يقول بحجّيتها. بل إن هذه الشورى صورية، لا شكل لها ولا مضمون...»[٢٨].

---

(٢٣) **القرآن الكريم**، «سورة سبأ،» الآية ١٣.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٤٩.

(٢٥) الأنصاري، **الإمامة والحكومة في الإسلام**، ص ٢٧.

(٢٦) رب قائل إن «الجمهورية الإسلامية الإيرانية» ـ القائمة على المذهب الإمامي الجعفري ونظرية «ولاية الفقيه» ـ تطبق مبدأ الانتخاب لتشكيل «مجلس الشورى» ورئاسة الجمهورية، وهذا صحيح. ولكن، من ينكر أن «مجلس الشورى» ورئيس الجمهورية لا يملكان شيئاً كثيراً أمام «الولي الفقيه» أو «مرشد الثورة» (الذي يملك حل البرلمان وعزل رئيس الجمهورية، ويملك قيادة الجيش و«الحرس الثوري»، ومؤسسات الأمن والإعلام، وحق الفتيا..)، بل لا تقاس سلطتهما بسلطة «مجلس الخبراء» (وهو مجلس رجال الدين)، و«مجلس تشخيص مصلحة النظام». انظر في هذا: دستور «الجمهورية الإسلامية».

(٢٧) «هل إن الحق في جانب الأكثرية دائماً؟ ولو صوتت الأكثرية لرأي مخالف للعقل أو الأخلاق أو الشريعة فهل يعني أن رأيها صواباً (هكذا في النص)؟... من البديهي أن الانتخابات لا تسفر عن اختيار الفرد الأصلح، كما أن الأكثرية لا يمكن أن تكون ميزاناً للحق والباطل». انظر: اللاري، **دراسة في أسس الإسلام**، ص ٢٦٠.

(٢٨) الأنصاري، المصدر نفسه، ص ٤٩.

لعل آية الله محمد باقر الصدر أكثر المفكرين الشيعة المعاصرين عناية بنقد مفهوم الشورى وبيان برّانيته عن أصول الحكم في الإسلام. فهو ينطلق في رفضه لها من ملاحظة أن «طبيعة الأشياء والوضع العام الثابت عن الرسول (ﷺ) والدعوة والدعاة، يدحض هذه الفرضية وينفي أن يكون النبي قد انتهج هذا الطريق واتجه إلى ربط قيادة الدعوة بعده مباشرة بالأمة، ممثلة في جيلها الطليعي من المهاجرين والأنصار، على أساسِ نظام الشورى»[٢٩]. وهو يستدل على رأيه بالقول إنه لو كان النبي مَعْنِيّاً فعلاً بأمر إسناد السلطة والقيادة لنخبة بعده على أساس نظام الشورى «لكان من أبْدَهِ الأشياء التي يتطلبها هذا الموقف... أن يقوم الرسول القائد (ﷺ) بعملية توعية للأمة والدعاة على نظام الشورى وحدوده وتفاصيله...، وإعداد المجتمع الإسلامي إعداداً فكرياً وروحياً لتقبُّل هذا النظام، وهو مجتمع نشأ من مجموعة من العشائر لم تكن قد عاشت قبل الإسلام وضعاً سياسياً على أساس الشورى»[٣٠]؛ والحال إن ذلك مما لا نجد دليلاً عليه في الحديث والتجربة النبويين، ولا ـ حتى ـ في ذهنية الأمة أو في ذهنية الجيل الطليعي منها؛ بل إن تجربة الخلافة تقيم دليلاً على عكس الفرضية تلك[٣١]. الأمر الذي يعني ـ بحسب الصدر ـ أن الشورى لم تكن واردة في المنظور النبوي، و- بالتالي ـ لم يكن للقول بها ما يبرّره.

وعلى ذلك، تكون **النتيجة الثانية** لإبطال قاعدة الشورى تكريس فكرتين: **أولاهما** أن الإمامة تكون بـ «التعيين» لا بالاختيار، و**ثانيتهما** أن الشورى ليست أكثر من اغتصاب للسلطة الشرعية للإمام. والفكرتان معاً، ما زالتا ـ حتى اليوم ـ تؤسسان وعي الشيعة للسلطة والحكم على الرغم من أن «ولاية الفقيه» ـ كما سنرى ـ تعيد تأويل نظرية الإمامة من جديد، حتى وإن كان ذلك التأويل يجري على قاعدة وراثة وظائف الإمامة في معظمها!

إذا تركنا جانباً موضوع «عصمة» الأئمة، لأنها تتعلق بصفات الإمام الوصي، وتناولنا مسألة السلطة في «عصر الغيبة» ـ حيث الإمام المعصوم غائب ـ لوجدنا أن فكرتَيْ «التعيين» وإبطال الشورى ما زالتا تُمِدّان الوعي السياسي الشيعي المعاصر ببعض حاجته الشرعية إلى تبرير تصوّره للسلطة

(٢٩) الصدر، **بحث حول الولاية**، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣٥.

والدولة، وخاصة في إطار نظرية «ولاية الفقيه». ذلك أن ولاية الفقهاء العدول، الجامعين لشرائط الاجتهاد والمرجعية، تأتي امتداداً لولاية الإمام بوصفهم نوابه، ففيها شيء ما من ذلك «التعيين»! كما تحصل بغير شورى واختيار من الأمة، بل باتفاق بين الفقهاء. وهذا إنما يعني أن نظام الحكم - من وجهة نظر «ولاية الفقيه» - ينتمي إلى الحقل الديني، وليس شأناً من شؤون السياسة والاجتماع!

ثالثاً: في «ولاية الفقيه»

لن نكرر، في هذا الفصل، ما سبق وفصّلنا القول فيه في الفصل الثالث حول السياق التاريخي والفقهي الذي نشأت فيه نظرية «ولاية الفقيه». يهمنا فقط التذكير بأن هذه النظرية أوجدت حلاً فقهياً لمسألة الولاية عند الشيعة، الذين تدّرج وعيهم بها من القول لا ولاية إلا لصاحب الزمان (الإمام المعصوم)، إلى القول بإمكان التعامل مع حكام الجور من دون الاعتراف بشرعية سلطانهم، إلى القول بوجوب إقامة ولاية نواب الإمام، أي الفقهاء الجامعون للشرائط. غير أنه عند هذه المسألة، بالذات، انقسم الموقف الشيعي إلى رأيين: رأي يذهب إلى القول بعدم مشروعية إقامة حكم إسلامي في عصر الغيبة الكبرى، لأن ذلك يقتضي ممارسة الولاية العامة - وهي خاصة بالنبي والإمام المعصوم - أما الفقيه الجامع للشرائط، فلا يملك إلا بعض الولايات الخاصة المحددة التي لا تصل إلى حدّ الولاية العامة. وهذا - إجمالاً - كان موقف قدماء الشيعة الذين لم يطالبوا بالحكم[٣٢]، على اعتبار أن الفراغ في السلطة ليس ناجماً عن عدم وجود الإمام، بل عن غيابه. بينما يذهب رأي ثان إلى القول بالولاية العامة للفقهاء، وبوجوب إقامة حكم إسلامي على مقتضى أحكام الدين.

إلى هذا الرأي الثاني تنتمي نظرية «ولاية الفقيه» لدى الإمام الخميني، التي نظّر لها في نهاية الستينيات، وأصبحت - بعد الثورة - قاعدةً لنظام الحكم في إيران. نعم، ليست هذه النظرية جديدة في الفقه السياسي الشيعي: قال

(٣٢) هذا ما دفع أبا الحسن الأشعري إلى أن يكتب: «وأجمعت الروافض على إبطال الخروج وإنكار السيف ولو قتلت، حتى يظهر لها الإمام، وحتى يأمرها بذلك». انظر: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩)، ص ١٢٣.

بها كثيرون قبله بعشرات السنين، غير أن الخميني أعاد بعثها من جديد مع آخرين (منتظري مثلاً)[٣٣]، ونجح في تجنيد الحوزات العلمية في «النجف» و«قم» في مشروع سياسي أقامه على مقتضياتها. والأهم من ذلك كله أنه مكّن هذه النظرية السياسية ـ الدينية من التحقق المادي الواقعي، مخرجاً الوعي الجمعيّ الشيعي من قفص «الانتظار»[٣٤]، ذاهباً به إلى حيث كسب ما كان في حساب الممتنع والمستحيل: إقامة دولة دينية أو دولة رجال الدين!

في نظرية «ولاية الفقيه» **عناصر ثلاثة** هي قوامها: **حاجة المسلمين إلى حكومة**، ومعنى **ولاية الفقهاء** وحدود تلك الولاية، ثم **معنى الحكومة الإسلامية**.

١ ـ في الحاجة إلى حكومة

ينتمي القول بوجوب الحكومة لدى الفقهاء الشيعة، الآخذين بفكرة «ولاية الفقيه»، إلى القول بوجوب الولاية[٣٥]، وهي من أصول مذهبهم. فالولاية من جانب الله على عباده: يقول الشيخ أحمد النراقي[٣٦] «ثابتة لرسوله وأوصيائه المعصومين... وهم سلاطين الأنام... وبيدهم أزمّة الأمور وساير الناس رعاياهم المولّى عليهم. وأما غير الرسول وأوصيائه فلا شك أن الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد إلا من ولاّه الله سبحانه أو رسوله أو أحد من أوصيائه على أحد في أمره[٣٧]، وحينئذ فيكون هو وليّاً على من ولاّه فيما ولاّه فيه»[٣٨].

---

(٣٣) حسين منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ٤ ج، ط ٢ (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨).

(٣٤) «من أهم خدمات الإمام الخميني للقضية الإسلامية أن أزاح هذا العائق (يقصد «الانتظار»)، ووضع «الانتظار» في موضعه التاريخي، أي في مكان ما على خط امتداد المستقبل الذي يعلمه الله وحده، بحيث يكون «الانتظار» حافزاً للعمل لا معوقاً». انظر: عبد السلام ياسين، **الإسلام والقومية العلمانية**، ط ٢ (طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، ١٩٨٥)، ص ٩٣.

(٣٥) «إن الاعتقاد بضرورة تأسيس الحكومة وإقامة السلطة التنفيذية والإدارية جزء من الولاية، كما أن النضال والسعي لأجلها من الاعتقاد بالولاية أيضاً». انظر: الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص ٥٦.

(٣٦) محقق شيعي إيراني عاش في القرن الثامن عشر (١١٨٥هـ ـ ١٢٤٥هـ)، أسس حوزة كبيرة في بلدته نراق، وتخرج فيها كبار فقهاء الشيعة (من تلامذته) مثل الشيخ مرتضي الأنصاري. ويُعد النراقي أول من صاغ نظرية «ولاية الفقيه»، وعنه سيأخذها الخميني.

(٣٧) يقصد هنا أنواع الولاية الخاصة، كالولاية على الأولاد، أو ولاية الزوج على الزوجة... الخ.

(٣٨) أحمد النراقي، **ولاية الفقيه**، تصحيح وتعليق وتقديم ياسين الموسوي (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠)، ص ٢٩. هذا الكتاب هو في الأصل مستلة من كتابه **عوائد الأيام** الذي أحلنا عليه =

غير الرسول وأوصيائه[٣٩]، لا يملك أحد حق الولاية العامة: وجوهرها الولاية السياسية. معنى ذلك أن سائر من حكموا في تاريخ الإسلام ـ بعد النبي والإمام ـ لا يملك شرعية تلك الولاية لعدم حيازته إياها بمقتضى «التعيين الإلهي» و«الوصية»، وهؤلاء جميعاً في عداد من أطلق عليهم الفقه السياسي الشيعي اسم «وُلاة الجور». ولّما كانت الولاية ثابتة للنبي وأوصيائه، فإن ذلك يستدعي ـ حكماً ـ أن ينهضٍ هو ـ ثم أوصياؤه بعده ـ بتأسيس حكومة: وهذا عين ما قام به حين شكّل حكومة، وحين «عيَّن حاكماً بعده بأمر من الله تعالى»[٤٠]، لأن ذلك مما يستقيم به أمر رسالة الإسلام بوصفها ليست فقط تبليغاً أو تشريعاً للأحكام، بل تنفيذ لها أيضاً.

هذه القاعدة هي المنطلق في دعوة الخميني إلى وجوب تشكيل حكومة إسلامية اليوم (نهاية الستينيات). إذ لّما كان «من البديهي أن ضرورة تنفيذ الحكم استلزمت تشكيل حكومة الرسول الأكرم (ﷺ) ليست منحصرة ومحدودة بزمانه. . . ، فهي مستمرة أيضاً بعد رحلته»، بسبب الحاجة إليها لمنع الفوضى والفساد، «إذن لا مفر من تشكيل الحكومة» لأن «ما كان ضرورياً في زمان الرسول (ﷺ) وأمير المؤمنين (ع) بحكم العقل والشرع، من إقامة الحكومة والسلطة التنفيذية والإدارية، فهو ضروري بعدهم، وفي زماننا أيضاً»[٤١].

هذا يطرح السؤال عن شرعية إقامة حكومة من قبل غير المشمولين بحق الولاية، أي من قِبَلِ من ليسوا في عداد النبي «والأئمة المعصومين». لكن هذا السؤال مبرَّرٌ ـ شيعياً ـ في حالةٍ واحدة: في حالة حصر معنى أوصياء الرسول في «الأئمة المعصومين» حصراً. والحال إن ذلك كان يصدُق على الموقف الفقهي الشيعي القديم الذي يرفض التصدي للولاية باعتبار ذلك غصباً لمنصب الإمام؛ أما في الفقه الشيعي السياسي الحديث، فالأمر اختلف كثيراً، إذ بَاتَ الفقهاء العدول الجامعون لشرائط الاجتهاد في عداد أولئك

= في الفصل الثالث. وحيث إن كتاب **عوائد الأيام** مطبوع في إيران (قم)، وغير متوفر في المكتبات العربية، آثرنا الإحالة ـ في موضوع ولاية الفقيه ـ على هذا الكتاب/المستلة المنشور في بيروت والمتوفر في المكتبات العربية.

(٣٩) سنقف في ما بعد على معنى «وصيّ النبي» الذي وسّعه فقهاء الشيعة المحدثون.

(٤٠) الخميني، المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣.

الأوصياء(٤٢)، ـ وبالتالي ـ بَاتَ مفروضاً عليهم أن ينهضوا بواجب تشكيل هذه الحكومة في «عصر الغيبة»(٤٣).

يدفع روح الله الموسوي الخميني بالسؤال حول شرعية تشكيل الحكومة في عصر الغيبة بعيداً حين يكتب: «هل يجب أن تبقى الأحكام الإسلامية طيلة فترة ما بعد الغيبة الصغرى إلى اليوم حيث مضى أكثر من ألف عام، ومن الممكن أن تمر مائة ألف عام أخرى من دون أن تقتضي المصلحة ظهور صاحب الأمر. فهل يجب أن تبقى مطروحة وبلا تطبيق، وليعمل كل امرئ ما يشاء؟ ولتعمَّ الفوضى؟ فهل كانت القوانين التي جهد الرسول الأكرم في سبيل بيانها وإبلاغها ونشرها وتطبيقها مدة ثلاث وعشرين سنة، هل كانت لمدّة محدودة فقط؟ وهل ترك الإسلام كل ما فيه بعد الغيبة الصغرى؟ الاعتقاد بأمور كهذه أو إظهارها أسوأ من الاعتقاد أو الإعلان عن نسخ الإسلام»(٤٤). إذ ذلك غير مقبول، في رأي الخميني، لأن أحكام الإسلام ثابتة، وموجَّهة للمسلمين في كل زمان ومكان، لا يمكن إنفاذها إلاّ بسلطان سياسي. وعليه فالتكليف في زمن النبي (ﷺ) والأئمة، هو ذاته التكليف في زمن الغيبة.

غير أن المشكلة هي أن حكومة النبي (ﷺ) قامت بتكليف إلهي؛ ثم «أوصى» النبي لعلي بن أبي طالب، نزولاً عند «أمر الله»، وبالجملة، فهما قامتا بـ «التعيين الإلهي». فكيف لحكومة إسلامية أن تقوم اليوم بغير قاعدة «التعيين»، علماً بأن القائلين بها اليوم يرفضون قيامها على قاعدة الإجماع والشورى التي أخذ بها أهل السنة؟!

لا يجد الخميني كبير صعوبة في الردّ على مثل هذا السؤال. والردّ هذا

---

(٤٢) «الحق أن دائرة مفهوم «وصيّ النبي» فيها توسعة، وتشمل الفقهاء أيضاً». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٤٣) يميز الشيعة بين نوعين من «الغيبة»: صغرى وكبرى. «الغيبة الصغرى» بدأت حين اختفى الإمام الثاني عشر (في سلسلة الشيعة الإمامية) محمد بن الحسن المهدي (المنتظر) سنة ٢٦٠هـ (وكان عمره حينها خمس سنوات). وخلال هذه الغيبة، كان الاتصال بين الشيعة والإمام الغائب يجري عبر وسطاء (سفراء) أربعة (هم على التوالي: عثمان بن سعيد العمري، ومحمد بن عثمان العمري، والحسين بن روح النوبختي، وعلي بن محمد السَّمري). وامتد زمان هذه «الغيبة الصغرى» إلى سنة ٣٢٩هـ بوفاة آخر السفراء، ثم بدأت بعدها «الغيبة الكبرى». انظر في هذا: حسن الشيرازي، **كلمة الإمام المهدي «عليه السلام»** (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، ص ٢٧.

(٤٤) الخميني، المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٤.

يعتمد البحث في أهلية التصدر للولاية، ومدى انطباق شروط الإمامة عليه، لا في كيفية «نصبه». نقرأ ذلك له في هذا النص: «... ولئن كان الله تعالى لم يعيّن شخصاً معيّناً للحكومة في زمن الغيبة، لكن تلك الصفات التي كانت شرطاً في الحاكم، من صدر الإسلام إلى زمن الإمام صاحب الزمان (ع)، هي كذلك لزمان الغيبة أيضاً. وهذه الصفات التي هي عبارة عن العلم بالقانون والعدالة، موجودة في عدد لا يحصى من فقهاء عصرنا، لو اجتمعوا مع بعضهم لاستطاعوا إقامة حكومة العدل الشامل في العالم»[٤٥].

إذا تجاوزنا ملاحظة الانتقال ـ في خطاب الخميني ـ من الحديث عن الذات (النبي والأئمة المعصومون) إلى الحديث عن الصفات (العلم بالقانون والعدالة)، ووقفنا عند منطوق النص، وجدنا أن الخوض في موضوع وجوب تشكيل الحكومة يفضي ـ موضوعياً ـ إلى البحث في طبيعة هذه الفئة التي يَكِلُ إليها الخميني وآخرون وظيفة النيابة عن الإمام في عصر الغيبة: الفقهاء. من يكون هؤلاء، وما حدود وظائفهم من وجهة نظر «ولاية الفقيه»؟

٢ ـ في وظائف الفقهاء

في نصّ لآية الله محمد مهدي شمس الدين[٤٦]، يعرض فيه مستند الذاهبين إلى القول بـ «ولاية الفقيه»، نقرأ: «يرى الذاهبون إليه (إلى الموقف القائل بها) أن الدليل قد دلَّ على أن الإمام المعصوم (ع) قد نصب الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة الكبرى، وليّاً عامّاً، ولاية تصرف على المسلمين. وقد **ثبت للفقيه بمقتضى هذه الولاية جميع ما ثبت للإمام المعصوم الولاية عليه**. وهذا الفقيه الجامع للشرائط هو الحاكم الإسلامي المعين بـ (النصب العام) حاكماً على المسلمين. وهذا هو أساس مصطلح «ولاية الفقيه»»[٤٧].

تقضي «ولاية الفقيه» ـ إذاً ـ بتفويت سائر صلاحيات وسلطات «الإمام المعصوم» إلى الفقهاء، وتنصيبهم نواباً له تؤول إليهم السلطة (التنفيذية) بمقتضى تلك النيابة. وإذ يتقرر هذا التفويت في عصر الغيبة، لحاجة المسلمين

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٤٦) رئيس «المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى» في لبنان سابقاً (توفي عام ٢٠٠١).

(٤٧) محمد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي** (قم: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٩٤).

(الشيعة) إلى من يُجري أمورهم على مقتضى الدين والمذهب، فإنه (=التفويت) لا يحصل بإطلاق، بل يكون مشروطاً: وشرطُه الأساس أن يتوفر الفقهاء على شرائط الاجتهاد بما يجعلهم في مرتبة الفقهاء العدول؛ وقد مرَّ معنا أن حيازة الفقيه لخصْلتي العلم بالقانون والعدالة شرط لتصديه لمسألة الولاية.

ولكن، لما كان الفقيه - في نظر الخميني - وصيّاً للرسول، نتج عن ذلك أن صلاحياته وسلطاته تلك لا يأخذها عن الإمام فقط، بل عن النبي أيضاً؛ وهذا معناه - تالياً - أن لا فرق بين النبي والإمام والفقيه على صعيد وظيفة الولاية وممارسة الحكم! ليس هذا محض استنتاج، بل ثمة ما يشهد له في نصوص الخميني[48] التي تذهب صراحة إلى القول إن الفقهاء العدول «مكلفون ومأمورون بالقيام بجميع الأمور التي كانت في عهدة الأنبياء»[49].

ما هي تلك الوظائف التي تسندها «ولاية الفقيه» إلى الفقهاء، فتجعل منهم أوصياء ونواباً وحكاماً؟

فصَّل المحقق الشيخ أحمد النراقي القول فيها، وعنه أخذ الخميني ذلك جملة، مع اجتهاد أوسع في بناء حجيتها بالنصوص (روايات الأئمة والفقهاء) وبالاستنباط على خلفية قوله[50] إن «ولاية الفقيه من الأمور الاعتبارية العُقَلائية»[51]. يستعرض النراقي تلك الوظائف في ثمان هي: **القضاء**[52]، إذ «لهم ولاية القضاء، والمرافعات وعلى الرعية الترافع إليهم، وقبول

---

(٤٨) «... فتوهُّم أن صلاحيات النبي (ﷺ) في الحكم كانت أكثر من صلاحيات أمير المؤمنين (ع)، وأن صلاحيات أمير المؤمنين (ع) أكثر من صلاحيات الفقيه، هو توهّم خاطئ وباطل. نعم إن فضائل الرسول (ﷺ) بالطبع أكثر من فضائل جميع البشر، لكن كثرة الفضائل المعنوية لا تزيد في صلاحيات الحكم...». انظر: الخميني، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٥١) الأمور الاعتبارية العُقَلائية هي - في الفقه الشيعي - التي توجد بـ «الجعل» و«الوضع»، وتنسب إلى واضعها: شارعاً كان («الاعتبار الشرعي») أو عاقلاً/ عقلاء («الاعتبار العقلائي»). للاطلاع على قيمة حجية دليل العقلاء، انظر مباحث الحجة في الفقه الشيعي، ونحيل القارئ على: محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**، ط ٣ (قم: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، [١٩٩٥])، مج ١، ج ٢، وروح الله الموسوي الخميني، **الاجتهاد والتقليد** (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، [١٩٩٧])، ص ٨١ - ٨٧.

(٥٢) انظر أيضاً رأي الخميني في ولاية القضاء في: الخميني: المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٣٠، و**الحكومة الإسلامية**، ص ١١٩ - ١٢٣.

أحكامهم»[٥٣]؛ **وإقامة الحدود**[٥٤] و«منها الحدود والتعزيرات»[٥٥]؛ **وحفظ أموال اليتامى**[٥٦]؛ وحفظ **أموال المجانين والسفهاء**[٥٧]؛ **وولاية النكاح**[٥٨]؛ و«**ولاية الأيتام والسفهاء** في إجارتهم، واستيفاء منافع أبدانهم»[٥٩]؛ **وحفظ أموال الغيب**[٦٠]، ثم **التصرف في أموال الإمام** (الغائب) «من نصف الخمس»[٦١]. إن مجموع هذه الوظائف، التي كانت للإمام، تصبح من مشمولات عمل الفقهاء العدول بموجب «ولاية الفقيه». وبالجملة، إنها تسوّغ لهم ممارسة حق الولاية العامة على الأمة، والتصدي لمهمة إدارة الحكم.

كتب الخميني ما كتبه حول «ولاية الفقيه»، وضرورة الحكومة، ووظائف الولاية قبل الثورة الإيرانية بأكثر من عقد (في المنفى)[٦٢]. وكان طبيعياً أن يعتني بتقديم صورة عن طبيعة تلك الحكومة الإسلامية التي دعا إليها وبشَّر بها. ومع أنه في وسعنا استنتاج علائم تلك الحكومة من سياق نقده «لحكومات الجور»، أو من سياق دفاعه عن حكومة الإسلام في عهد النبي (ﷺ) والإمام علي، أو من سياق حديثه عن دور الفقهاء في تدبير الحكم...، إلا أنه لم يبخل ببعض أشكال الإبانة والتعريف عن نموذج تلك الحكومة في متفرقات مختلفة مّما كتب، وهو ما سنقف عليه في الفقرة التالية.

٣ ـ في نموذج الحكومة الإسلامية

مع أن الخميني عرَّف الحكومة التي يناضل من أجلها: هو والفقهاء

---

(٥٣) النراقي، **ولاية الفقيه**، ص ١٠٣.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٥٥) التعزير هو «تأديب دون الحد، وأصله من العزر، وهو المنع». انظر: علي بن محمد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات: مع فهرست تعريفات ومصطلحات لغوية وفقهية وفلسفية جمعت من أمهات الكتب الفلسفية والفقهية واللغوية ورتبت على حروف الهجاء من الألف إلى الياء**، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦)، ص ٨٥.

(٥٦) النراقي، المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٦٢) في العراق، حيث ألقى في النجف سلسلة محاضرات (دروس) حول «ولاية الفقيه» جُمعت في كتاب حمل هذا العنوان، ثم حمل عنوان **الحكومة الإسلامية**، وهو الذي اعتمدناه هنا.

والحركة الحوزوية، بأنها «الحكومة التي يتمناها الشعب»[٦٣]، إلا أن ذلك لم يكن بمعنى أنها حكومة مدنية، بل بمعنى أنها حكومة دينية لا يمكن للشعب - باعتباره مسلماً - إلاّ أن يختارها هي من دون سائر أنواع الحكومات الأخرى. والخميني نفسه لم يترك كبير مجال أمام الالتباس في هذا الأمر، فقد وصفها بأنها «حكومة إلهية»، «موافقة لحكم الله»[٦٤]، وبأن الدولة التي يسعى إليها «دولة يحكمها الصالحون»[٦٥]. وحين دعا - في سياق الثورة - إلى إقامة «جمهورية إسلامية»، وسمع من يستغرب العبارة (شهبور بختيار: آخر رئيس وزراء في عهد الشاه) أو يتساءل عن معناها، أجاب: «معنى «الجمهورية» واضح لكم جميعاً وهو يعني لزوم الأخذ بموقف الرأي العام، و«الإسلامية» تعني الالتزام بقواعد الإسلام... أتراكم تقبلون أن تكون «جمهورية» وترفضون أن تكون «إسلامية»؟!»[٦٦]. وعليه، ما دام الرأي العام إسلامياً، فليس لطابعها الجمهوري أن يتعارض في شيء مع إسلاميتها.

والحكومة الإسلامية - في مضمونها - غير سائر الحكومات، فهي ليست استبدادية مطلقة، بل مشروطة، ولكن لا بالمعنى المتعارف عليه أو الذي تحدث عنه العلامة النائيني، بل بمعنى أنها مشروطة بأحكام الإسلام وقوانينه. ومن هنا، فهي «حكومة القانون الإلهي على الناس»[٦٧]. وثمة وجه آخر من أوجه الفارق الأساسي بين الحكومة الإسلامية وحكومات «الملكية المشروطة» و«الجمهورية» - في نظر الخميني - هو المتعلق بالتشريع. ففي الحكومات الأخرى، يقوم بالتشريع ممثلو الشعب أو الملك، «بينما في الحكومة الإسلامية يختص التشريع بالله تعالى. فالشارع المقدس في الإسلام هو السلطة التشريعية الوحيدة»[٦٨]؛ وهذا عين ما ذهب إليه آية الله السيد محمد الشيرازي حين كتب أن «سلطة التشريع... هي من حق الله سبحانه وحده»[٦٩]. وعليه،

---

(٦٣) روح الله الموسوي الخميني، **الكوثر: مجموعة من خطابات الإمام الخميني (س) التي تتضمن تسجيلاً لوقائع الثورة الإسلامية خلال الأعوام (١٩٦٢م - ١٩٧٨م)**، ٣ ج (طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ١٩٩٦)، ج ٣، ص ١٢.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٤٣١.

(٦٧) الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص ٨٢.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٦٩) محمد الشيرازي، **الحكم في الإسلام**. أورده: فالح عبد الجبار، **المادية والفكر الديني المعاصر** ([د.م.]: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، ١٩٨٥)، ص ٤٧.

فإن هذه الحكومة الإسلامية (يعني الدولة الإسلامية) لا يمكن أن تشتمل على مؤسسة تشريعية (أو مجلس تشريعي)[٧٠]، لأن النواب لا يملكون حق التشريع.

ما العمل إذاً؟

لا يجد الخميني أفضل من صيغة «مجلس تخطيط» يضع الخطط لسائر الوزارات على قاعدة أحكام الإسلام[٧١]. وإذا ما قيل إن ذلك من شأنه أن يضع سلطة القانون في يد فئة لم يخترها الشعب بإرادته معبَّراً عنها بانتخاب، فإن الخميني لا يجد في ذلك سبباً وجيهاً للاعتراض على هذه الصيغة لأن «القوانين الإسلامية التي وردت في القرآن والسنة يتلقاها المسلمون بالقبول والطاعة، وهذا مما يسهل عمل الحكومة، ويجعلها مرتبطة بالشعب»[٧٢].

هذا ـ باختصار ـ هو نموذج الحكومة الإسلامية الذي تصوَّره الخميني وعبَّر عنه: «حكومة إلهية» يحكمها «الصالحون» ويقوم نظامها على مقتضى أحكام الإسلام، ويؤول فيها التشريع إلى الشارع، وتقوم نخبة الفقهاء بتخطيط سياساتها بمقتضى أحكام الشارع. **إنها الحكومة الدينية التي تتولى فيها نخبة الفقهاء ـ بحسب «ولاية الفقيه» ـ أمر الولاية العامة على الأمة**. وهي نفسها الحكومة التي قامت في إيران منذ ثورتها قبل عشرين عاماً: الحكومة التي تتركز فيها السلطة في يد «الوليّ الفقيه» (مرشد الثورة وقائد الجمهورية)، ولا يكاد يبقى فيها لرئيس الجمهورية المنتخب شيئاً يذكر من سلطات رؤساء الجمهوريات؛ والحكومة التي ينفرد فيها الفقهاء ـ في «مجلس الخبراء» ـ بسلطات تقريرية لا يملك منها «مجلس الشورى» شيئاً ذا بال! فنواب الأمة ليسوا ـ في هذه النظرية ـ أعلى مرتبة من «نواب الإمام» و«أوصياء النبي»!

أسست نظرية «ولاية الفقيه» لنموذج **الدولة الثيوقراطية** على صعيدين: على صعيد القول بـ «الحق الإلهي»، وعلى صعيد تكريس اكليروس شيعي (الفقهاء العدول) على رأس النظام السياسي. بالنسبة إلى الصعيد **الأول**، لا تمثل السلطة حقاً مدنياً وسياسياً عاماً، بل هي حق ديني (مخصوص لمن خُصُّوا

---

(٧٠) لا يعتبر البرلمان في «الجمهورية الإسلامية» الإيرانية مجلساً تشريعياً (يُسمى بـ «مجلس الشورى»)، بل إن اختصاصات «مجلس الخبراء» (المؤلف من الفقهاء) أكثر منه بكثير في اختصاصات التشريع.

(٧١) الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص ٨٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.

بحق الولاية - بمقتضى النظرية - وهم أوصياء النبي والإمام في عصر الغيبة)؛ وهي من أصول الدين وأركان الإسلام، أي مسألة عقدية. أما بالنسبة إلى الصعيد **الثاني**، فسلطة الفقهاء «الأوصياء» ليست مستمدة من الأمة، بل من «الوصية»، ولذلك فهي قائمة على أحكام الدين باعتبارهم ممثليه الرسميين، وليس للأمة أن تشاركهم أو تراقبهم أو تحاسبهم! وكل أجهزة الدولة الحديثة وتقنيات التدبير السياسي ليست أدوات ملائمة للتعبير عن نموذج هذا النظام: نظام الفقهاء الحاكمين في «الدولة الإلهية»!

ورثت نظرية «ولاية الفقيه» نظرية «الإمامة» في إقامة التماهي بين النبي والإمام «المعصوم». لكنها أضافت عليها تماهياً جديداً؛ بين الفقيه المجتهد الجامع للشرائط (وهم كُثر) وبين النبي والإمام. **فرفعت دولة الفقهاء و«الحكومة الإسلامية» - بموجب ذلك التماهي - إلى مرتبة من القداسة** هي سمة كل دولة دينية لا تكون الأمة مرجعها، بل الفقيه النائب عن الإمام[٧٣] (والنبي)، ولا تكون فيها الولاية للشعب على نفسه، بل للفقيه على الأمة، ولا يمكن إلا أن تكون دولة دينية، مثل شقيقتها «دولة الحاكمية»!

مع «ولاية الفقيه»، انتقلنا من الولاية الدينية - التي سادت في الفقه الإمامي التقليدي الوسيط - إلى الولاية الدينية والسياسية معاً، من الفقيه إلى الفقيه الحاكم (أو «الولي الفقيه»). أكثر من ذلك: انتقلنا من «عصمة» إمام لا يُخطئ إلى «عصمة» دولةٍ لا تُحَاسَب من قبل شعبها ونوابه (لأنها أيضاً لا تخطئ)! ومن هنا نفهم لماذا إسقاط الشورى والاستعاضة منها بمبدأ «التعيين» ظل حاكماً وعي فقهاء الشيعة حتى اليوم على الرغم من أن «ولاية الفقيه» حرَّرتهم كثيراً من قيود «الغيبة الكبرى»؛ ذلك أن نظاماً يقوم على مبدأ الشورى لن يكون - بالضرورة - نظام حكم الفقهاء.

(٧٣) «. . . إن المرجع في إشكالية «الولاية» هو «الفقيه» بوصفه «نائباً للإمام»، لا «الأمة». وهو ما يُفسر الأسس النظرية لحذف نظرية «ولاية الفقيه» لـ «الأمة» وإلغائها من شأن «الحكومة الإسلامية». . . وتكمن الخطورة النظرية العميقة لذلك في أن الفقيه «الولي» مسؤول أمام الله وليس أمام الأمة». انظر: محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤)، ص ٨٥.

الفصل الحادي عشر

في نقد نظرية «الحق الإلهي»

ـ «نحن على يقين أن لفظة الحاكمية لم ترد بأية آية من الذكر الحكيم. ونحن... لم نجد... حديثاً قد تضمن تلك اللفظة... ولا حاجة لنا بعد كتاب الله وأحاديث الرسول (ﷺ) بأن نتعلق بأية مصطلحات يضعها بشر غير معصوم».

حسن الهضيبي

ـ «اعتبار صيغة ولاية الفقيه العامة عبارة عن صيغة «الإمامة المعصومة»... غير صحيح من الناحية الفقهية والكلامية معاً... وإن كان البعض يحاول ذلك ويدعيه لاعتبارات يدعي أنها فقهية، وهي في حقيقتها اعتبارات سياسية ليس لها سند فقهي معتبر».

محمد مهدي شمس الدين

أشرنا ـ سابقاً ـ إلى أن خروج الخطاب الصحوي «الجهادي» والتكفيري: خطاب سيد قطب، من رحم الخطاب «الإخواني»: خطاب حسن البنا، ليس سبباً للاعتقاد بأنه امتداد طبيعي له حتى وإن هو نهل من بعض موضوعاته التأسيسية مثل موضوعة «الإسلام دين ودولة»، بل إنه «يشكل بنية نظرية ـ حركية مستقلة عن البنية النظرية ـ الحركية للخطاب «الإخواني» والعلاقة بينهما «لا تقوم على آلية «التداخل النصّي» بقدر ما تقوم على آلية «القطيعة»»[1]؛ إذ إن كلاً منهما يتأسس على مرجعية سياسية مختلفة: يستند الأول إلى فكرة دولة

---

(١) محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤)، ص ١٥.

إسلامية تحكمها الشريعة ويقوم نظامها السياسي على مقتضى قاعدة شورية ـ دستورية يكون فيه للأمة حق التقرير ومراقبة الحاكم...؛ بينما يستند الثاني إلى فكرة «الحاكمية» حيث الأمة لا رأي لها في شؤون ولايتها ولا حق لها فيها!

يرادف خطاب «الحاكمية»، في هذا المعنى، خطاب «ولاية الفقيه»، بل خطاب الإمامة الشيعي عموماً، من حيث تعبيرهما المشترك عن تصور سياسي موحَّد لدولة دينية تقوم على فكرة «الحق الإلهي»، أي على دولةٍ الحاكمُ فيها هو الله وشرع الإسلام، والقائمون على أمر الولاية فيها هم رجال الدين. وإذا كانت «ولاية الفقيه» متواصلة مع تراثها الفقهي الإمامي في الكثير من أسسها وعناصرها، فإن «الحاكمية» منشقة إلى حد كبير عن تراثها الفقهي السني: قديمه وحديثه، والتواصل الوحيد الذي لديها هو ذلك الذي لها مع أفكار الشيعة حول الإمامة والسلطة؛ وهو التواصل الذي يبرر اشتراكهما في التنظير لنموذج سلطة واحد يشرّع لقيام **كهنوت إسلامي**[٢]!.

والحقيقة أن خطابي «الحاكمية» و«ولاية الفقيه»، وعلى الرغم مما كان لهما من صدى في أوساط التيار الإسلامي منذ الستينيات، تعرضا لنقد حاد انصرف إلى بيان أسباب غلوهما ومواطن خروجهما عن محجة الاعتدال الإسلامي. ولم يصدر جميع ذلك النقد عن تيارات فكرية غير إسلامية، أو علمانية، مناوئة، بل إن كثيراً منه صدر عن التيار الإسلامي نفسه، خاصة القوى الفكرية المتضررة فيه من هذه الأفكار. وسنحاول ـ في هذا الفصل ـ الوقوف على عيّنات من ذلك النقد نعتقد أنها تمثيلية، وإن كنا سنعززها بعينات أخرى لنقد آخر من خارج التيار الإسلامي وإن لم يكن ـ بالضرورة ـ من خارج الفكرة الإسلامية.

أولاً: في نقد السلطة الدينية

إفضاء «الحاكمية» إلى تصورٍ غير مألوف للنظام السياسي في الإسلام، غير مأثور عن السابقين: فقهاء أو محدثين، أي إلى نظام ثيوقراطي ليست تُعرف له أصول في الثقافة السياسية الإسلامية، هو ما حدا بباحثين إسلاميين

---

(٢) انظر: حيدر ابراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٣٦.

معاصرين - كثر - إلى التصدي لنقد مفهوم السلطة الدينية، وبيان غربته وبرّانيته عن الفكر الإسلامي والتجربة الحضارية للمسلمين. لم تكن موضوعات ذلك النقد جديدة، بل سبق إلى التعبير عنها مفكرون إصلاحيون إسلاميون منذ قرن، وخاصة محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي[٣]، غير أن تحيين ذلك النقد مما ينطوي على أهمية فائقة لضرورته في الحقبة المعاصرة، نعني: بعد أن أطلت موضوعة السلطة الدينية مجدداً في رداء «الحاكمية» وما في معناها وسلالتها. وهو نقد جرى - مثل سابقه الإصلاحي - من مواقع إسلامية، وفي سياق الدفاع عما خاله موقفاً أصيلاً للإسلام من السياسة والحكم.

يعرِّف السلطة الدينية أحد نقادها المعاصرين الكبار: محمد عمارة، بأنها «... تعني... أن يدعي إنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره. وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين أو بأمور الدنيا... وسواء في ذلك أن يكون هذا الادعاء من قبل فرد، يتولى منصباً دينياً أو منصباً سياسياً، وسيان كذلك أَصَدَرَتْ هذه الدعوى من فرد أو من مؤسسة...»[٤]. ومفاد ذلك أن هذه السلطة تنشأ عن ادعاء الوكالة عن الله في الولاية الدينية أو السياسية، ومن ثم الحكم باسمه، وهذا هو - بالذات - ما تقتضيه نظرية «الحق الإلهي» في تعبيرها المسيحي القروسطي، والتي كانت أساساً لنشوء دولة دينية يقوم على أمرها رجال الدين: «ممثلو» السماء في الأرض!

ينفي محمد عمارة أن يكون الإسلام قد شرَّع لمثل هذه السلطة الدينية، أو أن تكون مذاهبه وتياراته الفقهية والفكرية - ما خلا الشيعية - قد قالت بها، أو أضفت شيئاً من القدسية الإلهية على أحكام الحكام، لأن ذلك مما يكرس فكرة «العصمة»: عصمة الحاكم، وهي التي «ينفيها الإسلام عن البشر جميعاً، ولا يعترف بها إلا للرسول»[٥]. وإذا كان عمارة يعترف بأن الشيعة ذهبوا هذا المذهب، من دون سائر المسلمين، فإنه لا يجد لقولهم ذاك ما يبرره أو يشرعنه في الإسلام، بل يميل إلى الاعتقاد بأن مصدر هذه النظرية سابق للإسلام، وهو يعود - تحديداً - إلى «الكسروية الفارسية»، حين كان كسرى

---

(٣) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب، ص ٤١.

(٤) محمد عمارة، **الدولة الإسلامية ـ بين العلمانية والسلطة الدينية** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

يحكم «بالحق الإلهي» «جاعلاً من قرارات وأحكامه وحي الإله «أهورا ـ مزدا»»، كما إلى «القيصرية الرومانية» قبل اعتناقها المسيحية «عندما كانت ذات الإمبراطور «مقدسة إلهية». . .»[٦]. لكن هذا التعليل منه لا يلغي ـ بحال ـ السؤال عن تجربة إسلامية في السياسة والدولة، انطوت على قدر ما من التداخل بين الديني والدنيوي، بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، هي تجربة «دولة المدينة» في العهد النبوي: ألم تكن التجربة تلك سابقة ـ أو قاعدة ـ بُنيت عليها مزاعم التوحيد والمماهاة بين السلطتين في مراحل لاحقة؟

ينفي محمد عمارة أن يكون الجانب السياسي أو الدنيوي في الممارسة النبوية ـ داخل «دولة المدينة» ـ مشمولاً بالعصمة مثل الجانب الديني: تبليغ الرسالة. وهو نفيٌ يقيمه على أساس تمييز قاطع بين «الرسالة» و«السياسة»، بين الدين والدولة[٧]: ففي الأولى، ثمة نبيّ معصوم يوحى إليه، فيُبلّغ الوحي إلى الناس؛ أما في الثانية، فثمة قائد سياسي يجتهد ويستشير فيما لم يتوفر فيه نص[٨]. غير أن ذلك يثير سؤالاً حول طبيعة الفعل النبوي: السنة، وتحديداً حول ما إذا كان يفهم من كلام عمارة أنه فعل بشري دنيوي حصراً. في هذا يقرر أن السنة النبوية «منها ما هو دين، ومنها ما هو سياسة»، لينتهي إلى القول إن «ما اندرج من السنة النبوية تحت أمور السياسة جميعها وشؤون الدنيا كلها فهو ليس ديناً»[٩]، و ـ بالتالي ـ يقع في مدار الفعل البشري الذي مقتضاه الرأي والاجتهاد[١٠].

لو توخّينا الدقة أكثر، ودفعنا بهذا السياق النقدي إلى منتهاه المنطقي، لوجب أن نقول إن برّانية فكرة السلطة الدينية عن الإسلام لا تطرح الاستفهام على أفكار مغالية: «الحاكمية» و«ولاية الفقيه» فحسب، بل تطرحه حتى على

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٨) «الجانب الدنيوي الذي تعرض له الرسول (ﷺ)، في سبيل تبليغ رسالته الأساسية ومهمته الدينية، عندما أقام الدولة، وساس الأمة، ونظم المجتمع، وقاد تنمية العمران، فلقد كان فيه بشراً مجتهداً عند غياب النص القرآني الصريح، ومن ثم فلقد كانت اجتهاداته وآراؤه في هذا الجانب موضوعاً للشورى، أي البحث والأخذ والعطاء والقبول والرفض والإضافة والتعديل، لأن العصمة غير قائمة له في هذا الجانب من جوانب الممارسة والتفكير. . . ومصداقاً لهذا التمييز. . . قال صلوات الله وسلامه عليه: «ما كان من أمر دينكم فإليّ وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به»». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

فكرة الدولة الإسلامية «المعتدلة»: دولة الشريعة والشورى، التي قال بها البنّا وأتباعه. ذلك أن هذه الدولة تحمل صفة دينية هي «الإسلامية»؛ وهي بهذه الصفة تضع حدوداً متواضعة لمحاولات إسلامية كثيرة (البنّا، القرضاوي، الترابي، الغنوشي...) لإقامة فاصل في الدلالة والطبيعة بينها وبين الدولة الدينية على قاعدة القول إنها دولة مدنية ودستورية... الخ، وذلك لأن الإسلام ـ هنا ـ ليس مجرد صفة خارجية أو ملحقة بها، بل هو فيها المحتوى والمضمون؛ كما أن وصفها بالإسلامية لم يكن بسبب كونها دولة المسلمين، خلاف ما إلى ذلك برهان غليون[11]، لأن المسلمين يمكن أن يقيموا دولة مدنية من دون أن يتخلوا عن إسلامهم متى أقاموا التمييز بين الديني والسياسي. ثم لا يكفي هنا ـ أيضاً ـ أن يقال إن الذين يصفونها بالدينية معذورون لجهلهم[12]، بل إن أمرها سيظل يحتاج إلى إيضاح وبيان لا تكفي معه مراوغات اللفظ التي تكاد تكون ـ حتى اللحظة ـ **التقنية الوحيدة** المستعملة للخروج من معضلة العلاقة بين المفهومين!

يحاول كاتب إسلامي مجتهد ـ هو فهمي هويدي ـ أن يرسم فواصل دقيقة بين المفهومين ـ النمطين، فيكتب: «الفرق الأساسي بين الدولة الدينية والدولة الإسلامية هو أن **الأولى** تقوم على فكرة أن الله هو مصدر السلطة، بينما في **الثانية**... **فإن الله مصدر القانون، بينما الأمة هي مصدر السلطة**. ومن ثم فلا حصانة ولا عصمة لحاكم، وإنما القانون فوق الجميع، والحاكم في المقدمة منهم»[13]. لا يضيف هذا التمييز جديداً إلى مفهوم الدولة الإسلامية عند دعاتها: إنه يقول ـ بعبارات أخرى مختلفة ـ الفكرة الرئيسة ذاتها

---

(11) الدولة الإسلامية «ليست إسلامية من حيث هي جهاز وبنية سياسية جاء بها الإسلام. فقد كانت الأمم قد أنشأت دولاً كثيرة قبل ذلك لا تختلف عنها في التنظيم والإدارة وتدريب الجيوش ونصب الولاة. وهي ليست إسلامية بمعنى أن السلطة فيها معصومة وملهمة من قبل الله... وهي ليست إسلامية من حيث إنها تقوم بتطبيق أحكام العدل الإلهي... وهي ليست إسلامية بمعنى أنها تتطابق في بنيتها وأهدافها وطرق ممارستها للحكم مع نموذج أوصى به أو أقره الدين... لقد كانت إسلامية فقط بمعنى أنها دولة المسلمين كجماعة سياسية...». انظر: برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(12) «إذا أردنا أن نحسن الظن بالذين وصفوا الدولة الإسلامية بأنها دولة دينية، ثم اعتبروها نقيضاً للدولة المدنية، فلن يكون أمامنا سوى مخرج واحد هو: إعذارهم باعتبارهم لا يعرفون دلالة تلك المصطلحات، الأمر الذي أوقعهم في الغلط، وأوردهم موارد الضلال من حيث لم يحتسبوا». انظر: فهمي هويدي، **الإسلام والديمقراطية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٨٤.

(13) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

عن هذه الدولة بوصفها الدولة القائمة على مرجعية الشريعة في نظامها السياسي والقانوني، وهذا هو معنى عبارة «الله مصدر القانون». أما أن تكون الأمة مصدراً للسلطة، فإن ذلك من باب تحصيل الحاصل متى كانت الشريعة هي مرجعية تلك السلطة. وهذا ـ كما سبق ووقفنا عليه ـ ما يبرّر الوفاق بين الشورى والشريعة بحسبان الشورى، في أفضل حالات التعبير عنها، هي **النظام السياسي المطابق لدولة تمثل الشريعة مرجعها القانوني**.

إن نقد السلطة الدينية، من قبل باحثين إسلاميين معاصرين، يقف عند حدود لا يبرحها: التأكيد على مضمون إسلامي للدولة. نعم، إنه نقد جريء ولا تعوزه الشجاعة، وهو يذهب بوضوح إلى إسقاط فكرة العصمة، وموضوعة انتماء السياسة والإمامة إلى أصول الدين، بل يذهب إلى حيث يقيم الفوارق بين السلطة الدينية و«مدنية السلطة»[١٤]؛ لكنه لا يملك أن ينفي انشداد الدولة إلى الإسلام[١٥]، ولا أن ينفي حاجة الإسلام إلى الدولة[١٦]، فيجد نفسه ـ في النهاية ـ مردداً الأفكار التأسيسية ذاتها: أفكار البنا وعودة والقرضاوي بمفردات جديدة أميل إلى استعارة معاني القاموس السياسي الحديث. ولعل الأسباب ذاتها التي حملت مؤسسي فكرة الدولة الإسلامية على التشديد على مركزية المسألة السياسية في الإسلام، هي نفسها التي تدفع اليوم هذا الجيل الجديد من الباحثين الإسلاميين إلى إعادة إنتاج ذلك التشديد بلغة أخف وطأة. وربما كان أحد الأطر الإسلامية سابقاً، وأحد ألمع باحثيهم حالياً ـ محمد فتحي عثمان ـ على حق حين لاحظ أنه «إذا كان المسلمون في العصور الحديثة قد فرَّطوا في تقدير مكان «الدولة» وأهمية «السلطة الحاكمة» في دين الإسلام. . .، فإنه يخشى أن يكون ثمة رد فعل في التجربة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة قد دفع إلى الإفراط في تقدير مكان «السلطة» في دين الإسلام»[١٧]: والحق أن هذا الإفراط كان ـ بمعنى ما ـ من ذلك التفريط.

---

(١٤) عمارة، **الدولة الإسلامية ـ بين العلمانية والسلطة الدينية**، ص ٢٥.

(١٥) «عندما قال لي قائل ذات يوم: «إنكم تريدونها دولة دينية» كان ردي بالنفي والايجاب في آن واحد، حيث اعتبرت أنها ليست دينية قياساً على المفهوم السائد للمصطلح، ولكنها دينية، بمعنى أنها تقوم على أساسٍ من الالتزام بمبادىء الإسلام». انظر: هويدي، المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(١٦) «وجوب الدولة، إسلامياً، راجع إلى أنها مما لا سبيل إلى أداء الواجب الديني إلا به. . . ومن هنا تأتي علاقتها، وعلاقة «السياسة» بـ «الدين» في نهج الإسلام!. . . إنها «واجب مدني» اقتضاه ويقتضيه «الواجب الديني» الذي فرضه الله على المؤمنين بالإسلام». انظر: عمارة، المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(١٧) محمد فتحي عثمان، **التجربة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة: دروس الماضي وآفاق** =

ليست وظيفة هذا الاستطراد النقدي بيان «تهافت» نقد الإسلاميين المعاصرين للسلطة الدينية، بل بيان **محدودية** ذلك النقد، ووقوفه عند عتبة «الدولة الإسلامية»[١٨]. أما خارج هذه المسألة، فليس لدينا من شك في أن مساجلته لفكرة «الحاكمية» وأشباهها كانت من الغنى والخصوبة بحيث لا سبيل إلى القفز عليها، خاصة وأنها مساجلة حصلت من داخل المرجعية الفكرية الإسلامية لا من خارجها، وكانت استدراكاً فكرياً إسلامياً ضرورياً لكف عملية الانزلاق في الفكر السياسي الإسلامي.

ثانياً: في نقد «الحاكمية»

حين طفح كيل أفكار «الحاكمية» و«الجهاد»، وأنجبت هذه موجة من حركات الغلو السياسي والفكري في الوسط الإسلامي (في الدائرة العربية خاصة)، تصدّى دعاة وباحثون عديدون لهذه الأفكار، وسيلها الحركي الذي تدفّق، بهدف إعادة الأمور إلى نصابها الشرعي بعد أن انفلت عقالُها وباتت سائبة بغير ضابط. وقد شاركت المؤسسة «الإخوانية» نفسها في عملية التصدي تلك بحسبانها طرفاً متضرراً من ذلك التسيّب الفكري الذي يُحسب عليها ـ في النهاية ـ بغير حق، فقط لأن الذين خاضوا فيه كانوا في عداد قاعدتها التنظيمية. وكان في طليعة هؤلاء مرشد الحركة حسن الهضيبي الذي «رسَّم» منهجياً حدود القطيعة ما بين الخطاب «الإخواني» والخطاب «التكفيري»[١٩]، ورافع بقوة دفاعاً عن الفكرة «الإخوانية» الأصل في وجه ما أصابها من تحريف وتجاوز منذ ميلاد فكرة «الحاكمية»، في وعي جيل من أبنائها، إلى توليدها أفكاراً تكفيرية جديدة على مثال تلك التي عبّر عنها شكري أحمد مصطفى أمير «جماعة المسلمين» («جماعة التكفير والهجرة»)[٢٠]، أو صالح

= **المستقبل**، منشورات مركز دراسات المستقبل الإسلامي؛ ١ (الجزائر: دار المستقبل، ١٩٩١)، ص ٥٥.

(١٨) ليس مقصدنا القول إن الدولة الإسلامية ـ في الخطاب «الإخواني» ـ وفي خطاب إسلاميين معاصرين آخرين هي الدولة الدينية في خطاب «الحاكمية»، بل القصد القول إن محاولات دعاتها لتمييزها من الدولة الدينية لم تنجح في تبديد الاستفهام الذي تطرحه تسميتها بالإسلامية. لأنه من داخل هذه الهوية الدينية للدولة يمكن لأنواع أخرى من «الحاكمية» أن تخرج إلى الوجود، كما خرجت «حاكمية» قطب من التباسات مفهوم البنا وعبد القادر عودة للدولة الإسلامية...! ولذلك، يبدو لنا أن الحدود بين المفهومين والنموذجين ما زالت مفتوحة في غياب رسم دقيق للتخوم بينهما في الخطاب الإسلامي المعاصر.

(١٩) باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**، ص ١٨٥.

(٢٠) نص أقوال واعترافات شكري أحمد مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا في مصر في قضية التنظيم (وهو النص الوحيد الذي نتعرف فيه على «فكر» «جماعة التكفير والهجرة») منشور في: =

سَريَّة في «وثيقة رسالة الإيمان ١٩٧٣»[٢١].

إذا تركنا جانباً نقد الهضيبي لجماعات التكفير في مسائل مختلفة مثل النطق بالشهادتين، التي أسقط التكفيريون حجيتها لتقرير إسلام المسلم[٢٢]، ووقفنا عند موقفه من مسألة «الحاكمية»، فإن أول ما نستفيده منه، هو إنكاره نسبة اللفظة إلى نصوص الإسلام، حيث يقول[٢٣]: «نحن على يقين أن لفظة الحاكمية لم ترد بأية آية من الذكر الحكيم. ونحن في بحثنا الصحيح عن أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام لم نجد منها حديثاً قد تضمن تلك اللفظة، فضلاً عن إضافتها[٢٤] إلى اسم المولى عزَّ وجل». وهي، لذلك، غير ذات نسبة من الشرعية حتى وإن كان من أطلقها قد احتاز ثقة مريديه وبات حجة في أعينهم، لأن المسألة ـ هنا ـ مسألة وضع لا يجوز في حق الأصول، وخاصة حينما تترتب على استعمال العبارة، والإيمان بمعناها، نتائج تمس موقف الإسلام من مسألة الدولة والحكم! لذلك يقرر بحزم أن «لا حاجة لنا بعد كتاب الله وأحاديث الرسول (ﷺ) بأن نتعلق بأية مصطلحات يضعها بشر غير معصوم»[٢٥] فهي مصطلحات قابلة للرد، مثل غيرها، حتى ولو كانت فقهية[٢٦]، لأنها ليست وحياً منزَّلاً.

من أين جاءت عبارة «الحاكمية» إذاً؟

جاءت من اشتقاق غير صحيح من مقولة «إن الحكم إلا لله» أو «لا حكم إلا لله». وهي مقولة رفعها الخوارج في وجه الإمام علي بن أبي طالب بعد أن قبل بالتحكيم في صراعه مع معاوية، ثم تلقفها الأمويون بعدهم[٢٧]

= رفعت سيد أحمد، **النبي المسلّح**، ٢ ج (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١).

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢٢) انظر: المصدر نفسه.

(٢٣) حسن اسماعيل الهضيبي، **دعاة... لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**، ط ٢ (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٧٧)، ص ٩١.

(٢٤) يُقصد بالإضافة تلك عبارة «الحاكمية لله».

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٦) ساجل الهضيبي التكفيريين و«الجهاديين» في تأويلهم للمقولة الفقهية: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» معتبراً إياها هي الأخرى، مصطلحاً من وضع البشر غير المعصومين لم يرد به نص من قرآن وسنة». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٢٧) محمد سعيد العشماوي، **الإسلام السياسي**، ط ٢ (الجزائر: موفم للنشر؛ الدار البيضاء: تانسيفت، ١٩٩١)، ص ٣٨ ـ ٣٩.

في سعيهم إلى تكريس حكم جبري[٢٨]. لكن هذا الأصل اللغوي الإسلامي ليس شيئاً ذا أهمية كبيرة أمام أصل ثقافي غير إسلامي، أو قل قبل ـ إسلامي (فارسي)، وقف على أمره كثير من الدارسين لأصول أفكار الاستبداد السياسي باسم الدين، هو الذي كرَّس مدلولها الثيوقراطي في وعي القائلين بها من الخوارج. وإذ يعيد دعاة «الحاكمية» المعاصرون إنتاج المفهوم نفسه على الأسس الأصل: قبل ـ الإسلامية، يفعلون ذلك مع بعض من التكييف مع أفكار الخوارج والروافض، ومع الكثير من موضوعات فقه الإمامة الشيعي...، ثم أيضاً مع تصورات شمولية حديثة للسياسة سادت في القرن العشرين[٢٩].

* * *

كرَّس محمد عمارة كثيراً من نصوصه لنقد مفهوم «الحاكمية» لدى سيد قطب. ولسنا نشك في أنه قدَّم واحدة من أعمق وأجرأ المساهمات النقدية في هذا الباب على صعيد الفكر الإسلامي المعاصر. ينطلق عمارة في هذا النقد من أطروحة متكاملة قوامها أن «الحاكمية» إحداثٌ في المفهوم الإسلامي (السني) للسياسة والسلطة، وانقلاب كامل على ذلك المفهوم. نقرأ له[٣٠]: «زعموا (يقصد دعاة «الحاكمية») أن السياسة ونظام الحكم في الإسلام هما من أصول الدين، ومن ثم فهما دين... ووحي لا دخل لإرادة الإنسان فيه... وقالوا إن شاهدهم على دعواهم هو ذكر مباحث السياسة ونظام الحكم في كتب أصول الدين... ونحن نقول إن هذا خلط... لا يجوز... وتلك «شبهة» ليس عليها دليل... **فأصول الإيمان بالدين ثلاثة: الألوهية، والنبوة، واليوم الآخر... وليس منها مبحث (الإمامة ـ الخلافة)** الذي يندرج تحته الفكر السياسي في تراث الإسلام»؛ وقد أجمعت مذاهب السنة كافة على ذلك من أشعرية وماتُريدية وظاهرية...، ولم يشذ عن ذلك سوى الشيعة الذين قالوا بانتماء الإمامة إلى أصول الدين. والنقد هذا يشاطره إياه باحث إسلامي

---

(٢٨) انظر: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٦.

(٢٩) لا يمكننا أن نستبعد تماماً تأثير الأفكار السياسية البلشفية في وعي سيد قطب، القارىء جيداً لنصوص لينين، خاصة قبل انضمامه إلى حركة «الإخوان المسلمين». وكتاباته تزخر باستعمالات كثيرة لمفاهيم التحليل المادي الطبقي خاصة في جوانبها الاجتماعية والاقتصادية؛ ناهيك عن انه بنى في وعيه نموذجاً للتنظيم السياسي الطليعي يقترب كثيراً من النموذج اللينيني!

(٣٠) عمارة، **الدولة الإسلامية ـ بين العلمانية والسلطة الدينية**، ص ٥١.

آخر يلاحظ ـ بدوره ـ أن القائلين بـ «الحاكمية» «يخلطون بين أصول الدين وقواعده وعباداته، أي بين الثوابت التي حكم بها الله تعالى... وبين شؤون الدنيا، ومنها سياسة الأمة والمجتمع سلماً وحرباً وعمراناً»[٣١].

أول ما ينجم عن القول بـ «الحاكمية» أن صاحب السلطة يصبح وكيلاً عن الله، وإن أحجم عن قول ذلك، باعتبار الحاكم ـ في هذا المعنى ـ ليس أكثر من مطبق لقانون صاحب السلطة الأصلي: وهو الله. وعليه، «إذا قلنا إن السلطة لله، كانت ديناً ووحياً، ومن ثم كانت سلطة دينية، وكان متوليها حاكماً «بالحق الإلهي» ونائباً عن الله، وخليفة له وظلاً»[٣٢]. ومن النافل القول إن الادعاء بأن السلطان السياسي لله وليس للبشر، لا وظيفة له سوى ممارسة الوصاية على الأمة باسم الدين، وإسقاط حقها في الولاية على نفسها، ونفي أن تكون هي مصدر السلطة؛ ومن الطبيعي أن من يقول بغير هذا ـ في نظر الحاكميِّين ـ هو في عداد قوى «خارجة عن صراط الله المستقيم، ومتعدية حدودها، وجائرة على اختصاص المولى عزّ وجل»[٣٣]! والحقيقة أن السلطة كانت دائماً ـ لدى سائر المجتمعات ـ في يد بشر: هم من يسنّ القوانين، ويقضي، ويحكم. ولا يغير هذا ادعاء نفر من الناس أن الحكم لله. فهم ـ مع هذا الادعاء ـ من يحكم ويشرع باسم الله، ولا جديد في الأمر سوى أننا «سنكون عندئذ قد عدنا بعقارب الساعة إلى فلسفة (الحكم بالحق الإلهي)»[٣٤].

ثمة نتيجة ثانية تترتب على القول بـ «الحاكمية»، في نظر ناقديها، هي تزوير المعنى القرآني لمصطلح الحكم ـ الذي منه اشتُقَّت لفظة «الحاكمية» ـ وحسبانه دالاً على معنى النظام السياسي أو السلطة السياسية، والحال أن معظم الاستخدامات القرآنية لـ «الحكم» يَرد بمعنى القضاء والفصل في المنازعات، أو بمعنى الحكمة ورجاحة الرأي، و ـ بالتالي ـ لا صلة له بالخلافة أو النظام السياسي. وعليه، حينما تصف الآيات القرآنية الله بأنه الحاكم، فليس بمعنى أنه المالك للسلطة السياسية، بل بمعنى أنه الذي يقضي ويفصل

(٣١) أحمد شوقي الفنجري، **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠)، ص ٢٤.

(٣٢) عمارة، المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٣.

بين الناس في ما اختلفوا في أمره[٣٥]. بل إن هذا المعنى يرد صريحاً في القرآن ﴿**وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾[٣٦] على نحو لا لبس فيه. لذلك، فإن كل ما شيدته «الحاكمية» من أطروحات على قاعدة مفهوم «الحكم» القرآني باطل في نظر من يعالنوها الاعتراض.

والحقيقة أن لهذه الملاحظة النقدية علاقة بظاهرة تسترعي الانتباه، هي سيولة الاستشهاد القرآني ـ في الخطاب الإسلامي الصحوي ـ على نحو عشوائي يتجاهل سياق النص، بل يخرج النص من سياقه، ويمنحه مطلقية تخل بمعناه الأصل. وهذه الطريقة في التعامل مع النص القرآني، التي تتجاهل «أسباب النزول»، مسؤولة عن الكثير من الأفكار والآراء المغالية السائدة، اليوم، في أوساط الإسلاميين، وخاصة في ما اتصل بمسائل السياسة والدولة والاجتماع المدني!

يلاحظ رضوان السيد، بحق[٣٧]، أن الإسلاميين «يستخدمون النصوص القرآنية في الأعم الأغلب، وتلك التي تتصل بمسائل الكفر والإيمان بالذات. وهي غالباً آيات وردت في سياق الصراع بين المسلمين بالمدينة وقريش المعادية بمكة. وهم لا يستخدمونها كما وردت لصراع الإسلام مع الخارج المعادي، بل لمصارعة الجاهلية الكافرة في عقر دار الإسلام»[٣٨]. والنتيجة الناجمة عن هذا الاستخدام السيئ لتلك النصوص تحويل «دار الإسلام» إلى «دار حرب»، والتأسيس للفتنة والحرب الأهلية في المجتمع الوطني!

ما لاحظه رضوان السيد بخصوص الآيات ذات العلاقة بمسائل الكفر والإيمان، يصدق على الآيات المتعلقة بالحكم، التي يستند إليها دعاة «الحاكمية لله». فهذه الآيات ـ ومعظمها في سورة المائدة[٣٩] ـ أُخرجت من سياقها

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٣٦) **القرآن الكريم،** «سورة النساء،» الآية ٥٨.

(٣٧) رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ١٨٩.

(٣٨) ينطبق ذلك على تعاملهم مع فتاوى ابن تيمية (خاصة شكري أحمد مصطفى، وعبد السلام فرج، وعبود الزمر. . .)، التعامل الذي ينتزعها من سياقها ومن ظروفها التاريخية الخاصة التي وردت فيها. انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٣٩) **﴿يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تؤتوه فاحذروا ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً أولئك** =

إخراجاً لتؤدي وظيفة أخرى برانية عن معناها الأصل، هي: التسويغ لفكرة «الحاكمية» وللمشروع السياسي الثيوقراطي القائم عليها! إذ جرى التعامل معها وكأنها تفيد معنى الأمر الإلهي بوجوب تحكيم القرآن في شؤون التدبير السياسي، مثلما كُيِّف معنى الحكم فيها ليفيد معنى سياسياً غير معناه الحصري: القضاء. وفي الحالين، بدا استخدام هذه الآيات وكأنه غير آبه بظروفها: «أسباب النزول»، ولذلك كان ذاهلاً عن مقصدها. وفي هذا الاتجاه يذهب محمد عمارة معلقاً على تأويل دعاة «الحاكمية» لآيات الحكم الواردة في سورة المائدة قائلاً: «إن «الكتاب» الذي تتحدث عنه الآيات، طالبة الحكم بما فيه، . . . ليس هو القرآن، كما يتوهم دعاة نظرية «الحاكمية لله»، وإنما هو التوراة أو الإنجيل. . . فإن المراد «بالحكم» في هذه الآيات هو «القضاء» لأن سبب نزول الآيات يقطع بأنها جاءت تتحدث عن واقعة «قضائية» احتكم فيها نفر من اليهود إلى الرسول طالبين «قضاءه» فيها، فحكم وقضى فيها بما أنزل الله في كتابهم التوراة. . . فنحن لسنا بإزاء حديث عن النظم السياسية أو تشريعات المجتمع السياسية، حتى يصح استخراج نظرية في «الحاكمية السياسية الإلهية» من هذه الآيات، وإنما نحن إزاء «قضية» عرضها نفر من أهل الكتاب على الرسول «ليقضي ويحكم» لهم فيها، فقضى لهم وفق كتابهم. . . ثم اتفق معظم الأئمة والمفسرين ـ كما يقول القرطبي ـ على خصوص أحكام

= الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم. سماعون للكذب أكالون للسحت فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تُعرض عنهم فلن يضروك شيئاً وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين. وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين. إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشونِ ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون. وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون. وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين. وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون. وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون. وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس لفاسقون. أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾ انظر: القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآيات ٤١ ـ ٥٠.

هذه الآيات بأهل الكتاب هؤلاء...»[٤٠].

ما يقال عن المعنى القرآني الأصل لعبارة «الحكم»، يقال عنه في الحديث النبوي: إذ ورد هو أيضاً مرادفاً لمعنى القضاء[٤١] والفصل في المنازعات بين المتقاضين. ولكن، هل يستفاد من ذلك أن ثمة غياباً في القرآن والحديث لمفهوم يعيِّن السلطة ونظام الحكم؟ يجمع كثير من الباحثين على أن هذا المفهوم موجود، وعلى أنه هو «الأمر»[٤٢]. وقد ورد بهذا المعنى في آيات عدة مثل ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[٤٣]، ومثل آيتي الشورى ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾[٤٤]، و﴿**شاورهم في الأمر**﴾[٤٥]. والأمر - كما لاحظ عمارة - على علاقة بـ «الائتمار»، أي التشاور، ومنه جاءت تسمية الحاكم بـ «الأمير»[٤٦]. والأهم - في ما نحن بصدده - أن مفهوم الحكم لا يتصل - في معناه القرآني - بمجال السياسة ونظام الحكم، بل بالقضاء، وبالتالي، فبناء «الحاكمية - على مقتضاه الدلالي غير ذي حجية في نظر ناقدي «الحاكمية».

وبالجملة، وكائنة ما كانت التباسات العلاقة بين فكرة «الحاكمية»، لدى المودودي وقطب[٤٧]، وفكرة «الدولة الإسلامية» لدى البنا، فإن الذي لا شك فيه أن «الحاكمية» قطعت مع أية صورة من صور التواصل مع مفاهيم الدول الحديثة، بما فيها تلك التي حاولت نظرية «الدولة الإسلامية» أن تبني معها جسوراً: «الشورى»، «أهل الحل والعقد»، الدستور... الخ، لتنجز انفصالاً صريحاً عن منظومتها، متساوقاً مع بناء نموذج للدولة والسلطة مختلف، وذي قسمات ثيوقراطية لا تُخطئها عين الملاحظة، بله التحليل! ومهما اجتهد نقد «الحاكمية» في أن يكون نقداً للفكر، فينصرف حصراً إلى موضوعاتها

---

(٤٠) عمارة، **الدولة الإسلامية - بين العلمانية والسلطة الدينية**، ص ٤٤ - ٤٥.

(٤١) يورد محمد عمارة أمثلة كثيرة لأحاديث نبوية بهذا المعنى في: المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٤٧.

(٤٢) إلى ذلك يذهب الجابري في غير موضع من كتابه: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**.

(٤٣) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٤٤) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٤٥) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٤٦) عمارة، **الدولة الإسلامية - بين العلمانية والسلطة الدينية**، ص ٤٧.

(٤٧) انظر رأياً نقدياً رصيناً في منزع المودودي وقطب إلى الغلو والتكفير في: عثمان، **التجربة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة: دروس الماضي وآفاق المستقبل**، ص ٥٧.

ومقدمات تفكيرها، باحثاً عن مواطن الخلل التي أنتجت القول بها...، فإن الذي يستعصي على التجاهل - في معرض فهمها وتفسيرها - هو البيئة السياسية التي خرجت منها أفكار الغلو واعتاشت من معطياتها. فقد كانت بيئة غير ديمقراطية: في الواقع السياسي كما في الفكر. و - بالتالي - فهي أثرت عظيم الأثر في نوع التفكير السياسي لدى الإسلاميين[٤٨]، ذلك الذي ضارع الواقع وفاقه في معالنة العداء للديمقراطية، والحرية، والانفتاح.

ثالثاً: في نقد «ولاية الفقيه»

«ولاية الفقيه» هي الرديف الفكري الشيعي لـ «الحاكمية»، كما سبق وأوضحنا. وإذا كانت هناك من أوجه قرابة بينهما، فهي ليست في ما تفيدانه أو تقودان إليه من نتائج على صعيد تصور المجال السياسي فحسب، بل هي - أيضاً - في المقدمات التي تصدران عنها، وأهمها احتساب السياسة أصلاً من أصول الدين. والفارق الوحيد بين شخصية كل منهما - اعتبارياً - أن نظرية «ولاية الفقيه» وفيَّة لأصولها المذهبية («نظرية الإمامة» في المذهب الإثني عشري)، بخلاف «الحاكمية» المتنصلة من التراث الفقهي السني، والناهلة من فكرة الإمامة ذاتها! وعليه، إذا كان فهم «الحاكمية» لا يستقيم بالعودة بها إلى أصول سنية، فإن الأمر مختلف في حالة «ولاية الفقيه» التي تمثل إعادة بناء لفكرة الإمامة في عصر «الغيبة».

معظم الذين تصدوا لنقد نظرية «ولاية الفقيه» من الباحثين الإسلاميين المعاصرين: سنة وشيعة، ينطلق من فرضية التواصل بينها وبين فكرة الإمامة.

---

(٤٨) في هذا الاتجاه كتب رضوان السيد: «إن مشكلة المشاكل في الإسلام السياسي المناضل أنه ظهر واستتب في بيئات خلت من الثقافة والسياسة منذ أواخر الستينات... عندما أقرأ سيد قطب أو الشيخ القرضاوي أو علي بلحاج وهم يتحدثون عن حتمية الحل الإسلامي، أتذكر فوراً الحتمية التاريخية وحتمية الحل الاشتراكي. إنه فكر مكرور معاد، وحيد البنية. فليس طرفة ولا نكتة القول إن الحتمية الإسلامية هي نفسها الحتمية الماركسية بطربوش إسلامي. وعندما نسمع الإسلاميين يتحدثون عن السلطة المطلقة للخليفة أو للشريعة لا تحضرني صورة عمر بن الخطاب أو علي بن أبي طالب بل صورة بعض حكام العرب المعاصرين. إنهم شبان هؤلاء الإسلاميون لا يتجاوز عمر كبارهم منتصف الأربعين الآن؛ أين نشأوا، وأين تعلموا، وما هي المنابع الثقافية التي استقوا منها؟... كيف ينتقد الشيخ القرضاوي الديمقراطية وهو لم يعرفها؟ ولماذا يلجأ الشيخ عمر عبد الرحمن للعمل الدعوي والتعددية الحزبية وهو لم يعرف غير السجن والتوجس، وهول وجور السلطان؟». انظر: السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، ص ٢٠٢.

فهي - في منظارهم النقدي - ظلت وفيّة لأهم موضوعات النظرية الفقهية الشيعية في الإمامة: خاصة القول بأن الإمامة مسألة عقيدية من الأصول، والقول بـ «الوصي» («التعيين»)، والعصمة.. وهي ثوابت استمرت مشتغلة في هذه النظرية حتى بعد أن صارت إلى نظام سياسي في إيران. ولذلك، فإن أحداً منهم لم يكن يملك أن يعزل هذه النظرية عن منظومة الإمامة، حتى من باب العزل المنهجي، الأمر الذي قاد موضوعياً إلى أن يكون نقد «ولاية الفقيه» نقداً لـ «الإمامة»، تماماً كما كان نقد موضوعة الخلافة - عند رشيد رضا - نقداً لمنظومة السياسة الشرعية في مصادرها النظرية التأسيسية.

اتجهت فاعلية النقد - ومن منطلق سني ابتداءً - إلى مفهوم الإمامة في النظرية الشيعية بحسبانها أصلاً من أصول الدين «لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها»[٤٩]. كانت هذه الأطروحة محط نقد سني منذ القديم[٥٠]، وهي ما زالت تمثل أزعومة في نظر ناقديها المعاصرين، لأن القول بأصوليتها معناه لدى الفقهاء السنة الطعن في منظومة الخلافة (البيعة، والشورى، والإجماع)، والمصادقة على الرواية الشيعية باغتصاب الشيخين للسلطة من آل البيت[٥١]، ومعناه لدى الباحثين الإسلاميين المجتهدين التسويغ لنظام سياسي **كهنوتي**، يصادر حق الأمة في السلطة ليضعها في يد طبقة من رجال الدين. أما الوجه الثاني الأخطر في اعتبارها من أصول الدين هو - بحسب ناقديها - المطابقة بين الرسالة والسياسة، وجعل السياسة وحياً وديناً[٥٢]، ومنها المطابقة - أيضاً - بين الإمامة والنبوة!

نقرأ، في هذا المعنى، للشيخ راشد الغنوشي نقداً للفكر الشيعي المعاصر جاء فيه: «الفكر الشيعي الإثني (هكذا في النص) عشري لم يكد يتزحزح قيد

---

(٤٩) محمد رضا المظفر، **عقائد الامامية**، قدم له حامد حفني داود (النجف: دار النعمان، [د.ت.])، ص ٦٥.

(٥٠) في ذلك يقول الشهرستاني عن الإمامة التي يعتقد الشيعة أنها «واجبة في الدين عقلاً وشرعاً»: «إعلم أن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد...». انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **نهاية الأقدام في علم الكلام**، تحقيق ألفرد جيوم (بغداد: مكتبة المثنى، [د.ت.])، ص ٤٨٤.

(٥١) بلغت المغالاة بأحد الدعاة السنة المعاصرين إلى الإفتاء بجواز قتل من يسب الشيخين (أبي بكر وعمر) قائلاً: «لا شك أن للإمام أن يقتل سابّ الشيخين ولا حرج»! ومعنى ذلك أن الفتوى تنطبق على سائر الشيعة الإمامية الإثني عشرية!. انظر: سعيد حوّى، **جند الله: ثقافةً وأخلاقاً**، ط ٢ (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧)، ص ٣٦٥.

(٥٢) عمارة، **الدولة الإسلامية ـ بين العلمانية والسلطة الدينية**، ص ٢٠٥.

أنملة عن منطلقاته العقائدية في مجال قراءة التاريخ وفي مجال الرؤية السياسية للقيادة وعلاقتها بالأمة، عدا القول بولاية الفقيه بشكل مؤقت في انتظار الإمام الغائب المعصوم. وهذا النائب، وإن لم يكن معصوماً، فهو يشبهه في صلاحياته وعلاقته بالأمة وموقعه في الدين والدولة... إن النظرية الشيعية لا تزال في هذا المجال تنطلق من مبدأ قياس الإمامة على النبوة... ولذلك فإن دفع الإمامة كفر، كما ان دفع النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حد واحد... فماذا تطور في هذا التراث؟»[٥٣]. لم يتطور شيء عدا أن التصريح بعصمة الإمام لا يوازيه تصريح نظير بعصمة «الولي الفقيه»، وإن كانت الأمور «على الأرض»: أرض السياسة، تقطع بذلك، نعني بأنه «معصوم» في رأي الشيعة، وإلا ما معنى أن تكون سلطة «الولي الفقيه» خارج أية رقابة شعبية أو دستورية، وخارج مساءلة أي جهاز من أجهزة الدولة في البلد الذي يقوم نظامه السياسي على مقتضى هذه النظرية: إيران؟! إذ على الرغم مما يبدو على العلاقة بين الإمام والأمة من تعديل لصالح الثانية في عصر الغيبة، «فإن ظلال العصمة والوصية لتظل تنوء بثقلها على صورة الإمام... فيظل صاحب السلطة الحقيقية إذن غائباً، ولكن يتحدث باسمه القائم»، الذي لا دخل للأمة في سلطانه المطلق الذي يحتاز شرعيته من النيابة عن الإمام المعصوم، فكيف إذا كان هذا الإمام ـ الغائب عن الأمة ـ ليس غائباً عن نوابه، «بل هو حاضر يسددهم ويشير عليهم، وله معهم لقاءات في أوقات مخصوصة»[٥٤]!

ليس للأمة دخل في سلطان «الولي الفقيه»، كما لم يكن لها دخل في سلطان الإمام، فأمر الإمامة والولاية لا يجري بمقتضى الشورى والانتخاب، إذ «لا بد أن نعلم بأن الشورى والانتخاب، والاختيار على أساس الانتخاب من البدع التي جاءتنا من الغرب ومن ثقافة المخالفين للشيعة في الولاية»: يقول أحد تلامذة الإمام الخميني[٥٥] إنها «بدعة سنية» هدفها التبرير «لاغتصاب» السلطة من الأئمة. ولذلك، فإن هذه المقاربة للسلطة ليست صالحة لفهم شرعية «ولاية الفقيه»، حيث هذه «جزء من ولاية الأئمة الأطهار... وامتداد لولايتهم ومجعولة من قبلهم ولا يجوز لأحد أن يشك في ذلك»[٥٦]!

---

(٥٣) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ١٤٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٥٥) محمود الهاشمي، **نظرة جديدة في ولاية الفقيه**، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٢.

لكن الحقيقة في أمر الصلة بين «الولي الفقيه» وبين هذا «الحق المقدس» في الولاية، أكبر مما يعبر عنه محمود الهاشمي بالقول إن «ولاية الفقيه» «مجعولة» للفقيه من الأئمة، إنها تقع في مستوى أكثر تعالياً: مستوى العلاقة بين الله والإمام! فالله هو الذي عيَّنه للولاية على المسلمين، لاستكمال الرسالة النبوية(٥٧)، وليس للمسلمين إلا أن يأخذوا بما يقوله ويأتيه من فعل. ولم يجانب الغنوشي الصواب حين انتقد هذه المغالاة، ولاحظ أنه «لم يسلم من هذا الغلو حتى قائد الثورة ومؤسس الدولة الإمام الخميني رحمة الله عليه، فقد كتب في **الحكومة الإسلامية** مقطعاً، كنت أحسبه زلة عالم ستتدارك في الطبعات القادمة للكتاب، وما بلغني ذلك. فحجة الله هو الذي عيَّنه الله للقيام بأمر المسلمين، فتكون أفعاله وأقواله حجة على المسلمين يجب إنفاذها»(٥٨). ولما كان الإمام معصوماً، وكانت عصمته مما يقرر له الولاية العامة على المسلمين، فإن قيام وصي الإمام بوظائف الولاية العامة تلك ـ نيابة عنه ـ لا يستقيم إلا بالقول إن له من العصمة حظاً ونصيباً، إذ لا يمكن النهوض بأمر الإمامة بالنيابة ـ وهي «منصب إلهي» ـ من دون حيازة قدر من تلك العصمة، و ـ بالتالي ـ فالانصياع له والخضوع هو انصياع وخضوع لله(٥٩).

من الطبيعي لنظرية سياسية تقوم على فكرة الإمامة: وجوهرها العصمة، أن تلقى الرفض من ناقديها في الوسط الفقهي السني التقليدي(٦٠)، ولدى دعاة إسلاميين مجددين ينطلقون من أنه «لا شرعية في نظام إسلامي تستمد من وراثة أو من عصمة أو من استخلاف أو من انقلاب»، على خلفية الاعتقاد أن الحكم في الإسلام «حكم مدني» و«رئاسة شورية»(٦١). وعلى ذلك، **فإن دولة الإمامة** ـ على نحو ما تعرضها نظرية «ولاية الفقيه» ـ **دولة دينية** بامتياز، لأنه «لا يوجد دولة دينية من دون العصمة أو المعرفة النابعة من

(٥٧) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, islam d'hier et d'aujourd'hui; 24 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), p. 181.

(٥٨) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ١٤٣.

(٥٩) ترفض النظرية الشيعية فكرة عقد البيعة كأساس لقيام السلطة «على اعتبار أن الإمامة منصب إلهي وأن المستخف بحكم الوصيّ أو الراد عليه كالمستخف بالله، جل جلاله، أو الراد عليه». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٦٠) ذهب بعض علماء المغرب إلى حدّ تكفير الخميني وهو ما سبقهم إليه الوهابيون.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

الوحي. وإلا فإن كل قرار هو قرار بشري، وبالتالي نابع من الاجتهاد العقلي حتى لو قام به رجل دين»[62]. وحين تكون دولة «ولاية الفقيه» مما نُصَّ عليه، ومما تقرر بتكليف الأئمة المعصومين، ثبت أن السياسة فيها فعلٌ فوق - بشري!

* * *

ربّ قائل إن مثل هذا النقد لنظرية «ولاية الفقيه» مفهوم تماماً، والدواعي إليه واضحة، لأنه يجري من منطلق سني، و - بالتالي - فهو يرث تقليداً مذهبياً لمعارضة فكرة الإمامة ونظريتها السياسية. وهو حين يتناول - اليوم - «ولاية الفقيه» بالمناظرة والنقد، لا يرى فيها أكثر من فرع لأصل هو الإمامة. والحق أن ذلك صحيح إلى حد: فالذين قاربوها نقدياً - من مواقع فكرية سنية - ما أقاموا في وعيهم فصلاً بينها وبين الإمامة، بل حسبوها صيغة حديثة للقول بالإمامة وما يقع تحتها: التعيين والعصمة... الخ. وهذا إذا لم يكن مبرراً كافياً للقطع بأن حاكمهم في الرأي والنقد هو المرجع الفقهي السني[63]، فإنه مبرر كاف للاعتراف بأن نقدهم ذاك ما كان له - موضوعياً - إلا أن يتقاطع أو يشترك مع المقالة السنية التقليدية حول الإمامة. على أن الأهم هو أن الذين يؤاخذون هذا النقد بأنه سني، وبأنه لا يضيف شيئاً في تناوله «ولاية الفقيه» سوى تكرار ما قيل عن الإمامة بحسبانها الأصل، يتناسون أنهم لم يقيموا - هم أيضاً - ذلك الفارق بين الإمامة و«ولاية الفقيه»، بل - على العكس من ذلك - أسسوا لـ «ولاية الفقيه» شرعيتها من داخل «الإمامة»، حيث ما كان لها أن تحوز ما حازته من حجية - في الوسط الشيعي - إلا بتقديمها بوصفها التحقيق الشرعي المعاصر للإمامة المعصومة في زمن «غيبة» «صاحب الزمان».

على أن الحقيقة، في هذا المعرض، هي أن النقد الذي وجه لنظرية «ولاية الفقيه» من قبل علماء شيعة: عرب وإيرانيين، لا يقل قيمة عن النقد الأول، حتى لا نقول إنه أهم. ولعل قيمته في جوانب عدة قد يكون منها أنه نقد موضوعي غني وليس مهاترة كلامية بين متنافسين على المرجعية داخل

(٦٢) غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، ص ٨٩.

(٦٣) يمكن للمرء أن يدحض الإمامة و«ولاية الفقيه» من منطلقات غير سنية أيضاً: شيعية مثلاً، أو فكرية سياسية حديثة.

المذهب؛ وقد يكون منها أنه جرى من موقع مذهبي يجعل النقد ذاك إسلامياً ويرفع - بالتالي - عن النقد السني تهمة الطائفية؛ كما قد يكون منها أنه جرى في ظل صيرورة هذه النظرية ايديولوجيا سياسية للدولة في إيران، و - بالتالي - يكشف عن أن سلطة تلك النظرية مستمدة من السياسة والدولة لا من المذهب والاجتهاد. . .

يمثل العلامة محمد حسين النائيني أول مفكر إسلامي شيعي حديث أنتج مقالة نقدية في النظرية الشيعية التقليدية في الإمامة[٦٤] مطلع القرن العشرين؛ وهي مقالة ذهب بها إلى حد شرعنة قيام الدولة الدستورية الحديثة بسبب عسر، بل استحالة، ترك منصب الإمام شاغراً في عصر الغيبة. لم يكن النائيني يجهل نظرية «ولاية الفقيه»، بل اعترف بها جزئياً في حدودها العبادية والحسبية (الشخصية)، لكنه لم ينطلق منها للتفكير في المسألة السياسية: مسألة الدولة والسلطة - بل انطلق من فكرة «ولاية الأمة على نفسها». لذلك، لا معنى للقول بوجود استمرارية فكرية بين خطاب الخميني وخطاب النائيني بدعوى قولهما معاً بـ «ولاية الفقيه»[٦٥]، لأن النائيني وضع هذه النظرية خارج المجال التداولي السياسي، ليؤسس على أنقاضها نظرية حديثة في الدولة قوامها أن الأمة تتولى أمرها، وأنها مصدر السلطة، وأن مرجعية هذه السلطة هي الدستور، وأن الشورى هي قوام النظام السياسي. . . إلخ. وليس لدينا شك في أن الكثيرين استلهموا منه نقدهم - في ما بعد - «لولاية الفقيه»؛ غير أن أحداً من مفكري الشيعة لم يبلغ مبلغه في الجذرية والوضوح النظري، بمن في ذلك آية الله منتظري نفسه![٦٦].

---

(٦٤) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب، ص ٦١، ولكن يُشك كثيراً في ذلك.

(٦٥) إلى ذلك يذهب باحث إسلامي حين يكتب: «ليس ثمة قطيعة بين خطابه السياسي (يقصد النائيني) وخطاب الإمام الخميني فإنهما ينتميان إلى مدرسة واحدة واتجاه واحد خاصة في إيمانهما بولاية الفقيه». انظر: محمد الحسيني، «اللوثرية المختلفة ومشروع العلمنة المزعومة،» **الهدف** (٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢)، ص ٤١، نقلاً عن: باروت، **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**، ص ٨٧.

(٦٦) وجه منتظري - الذي كان نائباً للخميني واستقال بعد خلافه معه - نقداً حاداً لـ «ولاية الفقيه» في السنوات الثلاث الأخيرة في دروسه العلمية وخطبه. وقد أزعج ذلك «مرشد الثورة» علي خامنئي والمحافظين، وفُرضت عليه الإقامة الجبرية، كما جرى التشهير به على أوسع نطاق. ويعود ذلك إلى أمرين: أولهما سياسي، ذلك أن منتظري محسوب على التيار الإصلاحي الذي يتزعمه السيد محمد خاتمي، رئيس الجمهورية الحالي؛ وثانيهما فقهي، ذلك أن منتظري هو المنظّر الفعلي المعاصر لنظرية «ولاية الفقيه» - قبل ثلاثة عقود - وليس الخميني الذي لم يفعل سوى أنه وظفها سياسياً. ومعنى ذلك أن طعن صاحب النظرية في نظريته يُفقدها الكثير من الشرعية الفقهية، و - بالتالي - فإن طعنه ذاك سيصب في وعاء الإصلاحيين!

على أن مثل ذلك النقد جرى في السنوات الأخيرة، من قبل مراجع علمية شيعية، بعد أن تحولت النظرية إياها إلى ايديولوجيا للدولة الإيرانية. وهو نقد راوح بين الحدة والليونة؛ غير أنه كان نقداً فقهياً في معظمه، وإن لم يذهل عن أساساته التحتية السياسية. وقد يكون آية الله محمد مهدي شمس الدين، و ـ إلى حد ما ـ آية الله محمد حسين فضل الله[٦٧]، من بين أبرز من عبّروا ـ على تفاوت ـ عن مواقف انتقادية لنظرية «ولاية الفقيه» من بين سائر علماء الشيعة اليوم.

ينطلق العلامة محمد حسين فضل الله من نظرية «ولاية الفقيه»، لكنه يضيّق مساحتها إلى الحد الذي لا تتجاوز مشمولاتها النطاق العبادي ونطاق القضايا الحسبية[٦٨]. ومع أنه لا يفصح كثيراً عن موقفه من مسائل عدة تتصل بالعلاقة بين القول بـ «ولاية الفقيه» والقول بالشورى والديمقراطية[٦٩] وحق الأمة في إدارة شؤونها، إلا أنه يحاول أن يؤسس ـ وبصعوبة ـ لمسؤولية الأمة في الدولة من داخل نظرية «ولاية الفقيه». ففيما يبرر لهذه الولاية مشروعيتها على أساس أن الأمة «لا يمكن أن تكون من دون قيادة تحكمها وأن هذه القيادة لا يمكن أن تخضع لأهواء الناس في الاختيار»[٧٠]، الأمر الذي يفرض ـ في نظره ـ ما سماه بـ «التطبيق القسري»[٧١]، أي الحكم باستعمال أجهزة الدولة، ينتهي إلى التماس بعض الشرعية لـ «ولاية الأمة على نفسها»، انطلاقاً من أن التكليف الإلهي للنبي وأوصيائه (الأئمة) لحمل أعباء الولاية هو تكليف لهم في حالة حضورهم، والأمة ـ هنا ـ «تتحمل مسؤوليتها من خلالهم». أما «خارج هذا النطاق[٧٢] فإن الآيات تحمّل الأمة مسؤولية ذلك»[٧٣]. وفي هذه الحالة، تصبح مسألة السلطة والدولة من

---

(٦٧) يُعرف بأنه «المرشد الروحي» «لحزب الله» اللبناني سابقاً، ولكن يُشك كثيراً في ذلك.

(٦٨) محمد حسين فضل الله، «القيادة الإسلامية في داخل الدولة،» **الثقافة الإسلامية**، العدد ٣٧ (أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩١)، ص ٤١.

(٦٩) انظر مثلاً دفاعه عن شرعية الشورى والانتخاب والخيار الديمقراطي في: محمد حسين فضل الله، **الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا**، ط ٣ (بيروت: دار الملاك للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٧٠) فضل الله، «القيادة الإسلامية في داخل الدولة،» ص ٥٣.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٧٢) يقصد في «عصر الغيبة».

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

اختصاص الأمة بحيث «لا مجال لأن يستبد بها شخص واحد حتى إذا كان هو الفقيه العادل»[٧٤]؛ الأمر الذي يفتح الباب ـ إذاً ـ أمام مسألة الشورى.

لا يمكن فهم هذا الاستدلال إلا بالعودة إلى مفهوم فقهي إمامي هو مفهوم «**الأصل الأولي**»، وذلك لعلاقة هذا المفهوم بمسألة الولاية والدولة. يقرر فضل الله أن «الأصل الأولي هو عدم ثبوت ولاية أحد على أحد في أي شيء من الأشياء التي ثبُت فيها إلزام شرعي، أو ثبت فيها إلزام لم تجعل لإنسان معين السلطة على تنفيذه بعيداً عن نقطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٧٥]. «الأصل الأولي» إذن هو عدم جواز ولاية أحد على غيره. ولكن، كيف التوفيق بين هذا المبدأ وبين القول بضرورة الدولة والولاية لحفظ النظام؟ إن في ذلك ما يفيد أن تسلط الدولة على الناس نقض أو مجافاة للأصل الأولي! إن الحل هو أن تدخل السلطة في «دليل تقييد الأصل الأولي»: أي أنه إذا كانت السلطة فرعاً لأصل (= «الأصل الأولي»)، فينبغي أن تكون محكومة بذلك الأصل؛ ومعنى ذلك أن مشروعيتها تتقرر «بالقدر المتيقن» من وجوب سلطتها لحفظ النظام. إنها ليست أصلاً بذاتها، لكن الحاجة إليها ـ وهي موجودة ـ تجعلها مشروطة أو مقيدة.

لعل محمد مهدي شمس الدين كان أقرب إلى الإفصاح عن موقف نقدي من «ولاية الفقيه» انطلاقاً من العلم بهذه القاعدة: **الأصل الأولي**. فهو إذ يقرر أن مقتضى المبدأ هذا هو لامشروعية تسلط أحد على أحد. وإذ يعترف بوجود أدلة على وجوب قيام سلطة لحفظ النظام، يجد سبيلاً إلى الخروج من هذا التعارض بالقول إن الوفاء بالحاجة إلى تلك السلطة يقتضي إحكام تقييدها بمقتضى ذلك الأصل الأولي حتى لا تخرج عنه. وهذا هو ما يدفعه إلى اعتبار الدولة أو السلطة من مناطق «الفراغ التشريعي». لذلك «فمنطقة الفراغ التشريعي هنا محكومة بالأصل الأولي، ولا بد من الاقتصار في الخروج عنه فيها على القدر المتيقن مما يحتاجه المجتمع». وهذا إنما يكون في حال التأكد (= التيقّن) من الحاجة إليه مجتمعياً. أما في ما عدا ذلك، فإن «كل ما يشك في الحاجة إليه فهو محكوم بمقتضى الأصول الأولية من عدم المشروعية»[٧٦]:

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٧٦) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٤٤٨.

عدم مشروعية تسلط أحد على أحد.

هل هو تسويغ لمشروعية السلطة؟

نعم، هو كذلك. لكنه تسويغ **مشروط**: عدم تعارض السلطة مع **الأصل الأولي** الذي هو عدم جواز ولاية أحد على أحد. ولكن، كيف لا تتعارض السلطة مع الأصل الأولي الذي هو عدم جواز السلطة: أليس في ذلك وجه مفارقة؟!

إن الخروج من هذه الحلقة المفرغة هو تأسيس تلك السلطة على قواعد تنزع الطابع التسلطي عنها، وتجعلها أقرب إلى الناس وأقرب إلى التعبير عن حاجاتهم لفك تعارضها مع ذلك **الأصل الأولي**؛ ذلك أنه «**كلما كانت السلطة الحكومية السياسية والتنظيمية والإدارية وغيرها أقرب إلى ممارسة الإنسان لسلطته على نفسه كانت أقرب إلى الأصل الأولي**، وكانت متيقنة المشروعية من حيث دخولها في دليل تقييد الأصل الأولي»[٧٧]. ولكن، كيف لتلك السلطة أن تكون «أقرب إلى ممارسة الإنسان لسلطته على نفسه» حتى تدخل في ذلك التقييد؟ إن ذلك لا يتأتى لها إلا بالديمقراطية، أو قل بقيامها على قواعد ديمقراطية، تؤمن للناس حق المشاركة السياسية، أي حق ممارستهم للسلطة على أنفسهم، أو للولاية على أنفسهم باصطلاح فقهي.

إن الديمقراطية تضمن للناس اختيار من يقوم بوظائف الولاية عن طواعية ورضا من دون إكراه، وذلك عن طريق الانتخاب الذي تمارسه بحرية، فهذا الطريق «أقرب إلى ما يقتضيه الأصل الأولي في باب السلطة، وأقرب إلى دليل التقييد مما إذا مارست الحكومة سلطتها في تعيين المسؤولين والموظفين الإداريين بمعزل عن رأي الناس واختيارهم، فإن هذا أبعد عما يقتضيه الأصل الأولي، وقد لا يكون داخلاً في دليل التقييد. أما بعده عما يقتضيه الأصل، فمن حيث إن الحكومة تمارس سيادتها وسلطتها في إنشاء وفرض سلطة جديدة على الناس وتعيين متسلط عليهم بغير اختيار منهم...»[٧٨]. وهكذا، لا تحل الديمقراطية معضلة التعارض الفقهي بين قاعدة الأصل الأولي ومبدأ وجوب حفظ النظام فحسب، بل هي تحل معضلة التسلط الثيوقراطي على الأمة باسم «ولاية الفقيه»، من خلال الدفاع الفقهي

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٥٢.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٤.

عن صيغة تعيد للأمة ولايتها على نفسها التي رامت المؤسسة الفقهية ـ السياسية الشيعية الحديثة ـ مصادرتها منها باسم النظرية تلك. وهكذا أيضاً يعيد هذا النقد ـ المنفتح على التراث السني: قديماً وحديثاً ـ الاعتبار لمبدأ الشورى في بناء النظام السياسي، بل ويحتسبه في عداد الملزم من المبادىء[79] بعد أن مجّه الشيعة مجاً وتخلى عنه أهل السنة!.

إذا تركنا جانباً المقالة النقدية التأسيسية للعلامة محمد حسين النائيني، التي مثلت ذروة ما بلغه الخطاب السياسي الشيعي من انفتاح وارتياد للآفاق، فسنلاحظ أن النقد الشيعي المعاصر لنظرية «ولاية الفقيه»، وللفكرة الثيوقراطية التي ينطوي عليها القول بهذه النظرية، لم يتعدَّ إطار هذه النظرية إلى نظرية «الإمامة»، على نحو ما هو عليه الأمر عند نقادها من السنة. ولعل ذلك مما لا ينبغي الاحتفال بأمره كثيراً لسبب واضح بسيط، هو أن هذا النقد جرى من موقع فقهي شيعي. غير أن لذلك أهميته الفائقة على أي حال؛ إذ إن الذين جادلوا في شرعية «ولاية الفقيه» من الباحثين والدعاة الشيعة، أثبتوا أن العقل السياسي الشيعي ليس سجين هذه النظرية على الرغم من أنها باتت ـ اليوم ـ ايديولوجيا دولة ذات اعتبار، و ـ بالتالي ـ فإن خيارات السياسة والدولة أوسع ـ شيعياً ـ من الخيار الذي تروم «ولاية الفقيه» أن تحبس فيه جمهور الشيعة. كما أن الذين صرفوا جهداً لفك الارتباط بين «ولاية الفقيه» و«الإمامة المعصومة»، لنسف شرعية الأولى فقهياً، وكشف خلفيتها السياسية[80]، لم يمنعهم انتصارهم لـ «الإمامة المعصومة» من الانتصار لنظام سياسي غير ثيوقراطي، يقوم على الشورى وعلى حق الأمة في الولاية على

(٧٩) يقرر العلامة محمد مهدي شمس الدين بوضوح لا مزيد عليه «... أن الشورى ـ في عصر غيبة الإمام المعصوم (ﷺ) عند الشيعة الإمامية، ومنذ وفاة النبي (ﷺ) عند غيرهم من المسلمين ـ واجبة على الأمة وعلى الحاكم، وملزمة لهما، فيجب على الأمة أن تدير أمورها العامة عن طريق الشورى، ويجب على الحاكم أن يحكم عن طريق الشورى، وهو ملزم شرعاً باتباع ما تنتهي إليه عملية الشورى». انظر: محمد مهدي شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي** (قم: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٩٤)، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٨٠) «اعتبار صيغة ولاية الفقيه العامة عبارة أخرى عن صيغة «الإمامة المعصومة»... غير صحيح من الناحية الفقهية والكلامية معاً. بل هي صيغة مستقلة ومختلفة عن صيغة «الإمامة المعصومة»... فلا تثبت لها عمومية ولاية الإمام المعصوم وإن كان البعض يحاول ذلك ويدعيه لاعتبارات يدعي أنها فقهية، وهي في حقيقتها اعتبارات سياسية ليس لها سند فقهي معتبر». انظر: محمد مهدي شمس الدين، «المشروع السياسي الإسلامي وآفاق المستقبل،» **الغدير**، السنة ٢، الأعداد ١٤ ـ ١٦ (حزيران/يونيو ١٩٩١)، ص ٤٠.

نفسها. إن هؤلاء يشبهون - كثيراً - نقاد فكرة «الحاكمية» عند المودودي وقطب؛ فهم حاولوا فك الارتباط بينها - باعتبارها تمثيلاً وإعلاناً للدولة الدينية - وبين «الدولة الإسلامية»، ولم يمنعهم الانتصار لهذه الأخيرة على الأولى من الدفاع عن دولة الشورى والديمقراطية والدستور... الخ.

وليس من شك في أن فكرة «الإمامة» (ميثولوجيا الإمامة كما يسميها الجابري)[٨١]، لم تقف حائلاً دون تطوير النظرية السياسية الشيعية. ففي ظل سلطتها الفقهية المرجعية، جرى تجويز مشروعية التعامل مع السلطان الجائر؛ وفي ظلها أمكن الإفراج عن مخارج فقهية لأزمة السلطة في «عصر الغيبة» من قبيل صيغة «الإذن» الفقهي؛ وفي ظلها فوّتت بعض صلاحيات الإمام الغائب لنوابه الحائزين لشرائط الاجتهاد؛ بل في ظلها انفلق أفق قيام دولة المشروطة (الدولة الدستورية) مع العلامة المجتهد محمد حسين النائيني. ولم تكن تلك الممكنات ممكنة إلا لأن الإمام غائب، و- بالتالي - فمجال الاجتهاد مفتوح. أما مع «ولاية الفقيه»، فقد أوصدت الأبواب تماماً، وصودرت ولاية الأمة لتكون حكراً على الفقهاء، فـ «الولي الفقيه» حاضر، وسيطول حضوره ما طالت غيبة الإمام الغائب! وعليه، لن يسع الأمة إلا أن تحصل على حقها في هذه الولاية التي باتت - حتى إشعار آخر - ولاية فقهاء!

كانت مشكلة الشيعة قديماً أن الحكم الجائر اغتصب الولاية من أهلها: «الأئمة الأطهار» من آل البيت. أما مشكلتهم اليوم، **فلربما كانت في أن «ولاية الفقيه» تغتصب من الأمة حقها في الولاية على نفسها!**

---

(٨١) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، الفصل ٨.

الفصــل الثانــي عشــر

هل هناك فكرٌ إسلاميٌّ معاصر؟

أولاً: في نصاب «الإسلامية» من «الفكر الإسلامي»

تطرح هذه الجولة على نصوص الإسلاميين: المحدثين والمعاصرين، سؤالاً إشكالياً طبيعياً ومشروعاً: هل ثمة في هذه المقالات ـ المتنوعة كمّاً والمتباينة نوعاً ـ ما يسعف بالقول إن ثمة فكراً إسلامياً حديثاً أو معاصراً، على نحو ما نستطيع أن نقوله في حق فكرٍ إسلامي وسيط عدَّ ـ وما برح حتى اليوم ـ فكراً مرجعياً؟

الجواب عن ذلك وقفٌ على تجلية معنى الفكر الإسلامي المراد حمله على المقالات تلك أو منعه عنها (=منعها عنه). فما المقصود به: هل هو حاصل ما أنتجه المسلمون من أفكار في هذا الشأن وذاك، أم هو ما قام أمره واستقام على مقتضى مبادىء الإسلام؟ بعبارة أخرى: هل ينتهل صفته ممن خاضوا فيه تفكيراً وتأليفاً من المنتسبين إلى ملة الإسلام، أم أن الصفة تلك تأتيه من التزامه قواعد عقدية هي الجوهر المطلق في تعيينه؟

لكن المسألة ليست بهذه البساطة التي تعرضها الثنائية أعلاه، وذلك لسببين على الأقل: **أولهما** أننا لا **نملك أن نعزل الإسلام عن المسلمين**، وندركه بوصفه جوهراً مطلقاً يعلو على أي تعيين تاريخي وتنسيب بشري، لأنه لا إسلام من دون مسلمين، أو قل ـ بلغة أهل علم الاجتماع ـ لا فكرة من دون حملة تاريخيين لها. والقول بغير هذه القاعدة، يسقطنا في نظرة سلفية عضوانية تُهدر التاريخ والتغير والفعالية، وتصنع للفكر بداية مطلقة هي ـ في حساب الأشياء ـ نهايته! وهي فكرة جربناها في تجربة العمل المنهجي السلفي بثنائية: الإسلام المعياري (=المرجعي) والإسلام التاريخي (=المرفوض)، فلم

ينتج عنها سوى الابتسار والإسقاط والينبغية المعيارية! **وثانيهما** أن الفكر الإسلامي غير الإسلام: الذي هو وحيٌ أو نص متعال، بل هو جملة ما حاوله البشر (= المسلمون) في فهم تعاليم دينهم وأسئلة محيطهم وتاريخهم، و ـ بالتالي ـ فهو **فعلٌ إنساني** لا تنطبق عليه أحكام الماهية المتعالية عن كل تعيين تاريخي...

يستفاد من هذا الاستدراك النقدي الاحترازي أن السؤال عن معنى الفكر الإسلامي ليس برسم أجوبة جاهزة تطمئن إلى الثنائيات المفهومية الدارجة حول الإسلام والمسلمين. وعليه، ليس في الوسع القول إن الفكر الإسلامي هو ـ حصراً ـ ما التزم بثوابت الإسلام العقدية، لأن ذلك الالتزام نسبي في رأي آخرين (الشيعة ضد السنة مثلاً أو العكس)، فضلاً عن أنه ليس ـ في النهاية ـ إلا فعلاً من أفعال التأويل.

كان الإمام الغزالي ـ مثلاً ـ قد خَطَّأَ الفلاسفة في عشرين مسألة فلسفية، وكفرهم في ثلاث (القول بقدم العالم، القول بعدم العلم الإلهي للجزئيات، عدم القول بالمعاد)[1]؛ ودفع إلى القول إن نظرتهم إلى الوجود (= نظرية الفيض) تأخذ بمسلمات الفلسفة الإغريقية، وتضرب في الصميم ثوابت الأنطولوجيا الإسلامية (الخلق من عدم محض مطلق). غير أن المرافعة الرشدية ضد تكفير الغزالي أعادت وصل العلاقة بين الفلسفة والإسلام على قاعدة القول إن التوافق بينهما في الهدف (= اليقين) هو قرانهما غير القابل للفصم[2]. هكذا شهدنا ـ في الفكر الإسلامي ـ تجربة من السجال بين أطروحة تميل إلى التشديد على المطلق العقدي وبين أخرى تعيد الاعتبار إلى مساهمة الإبداع الإنساني في إثراء العقيدة. لم يكتب النجاح لهذه، غير أنها تمتعت بكينونة في تاريخ الفكر الإسلامي يعاد لها بعض الاعتبار اليوم.

قبل الغزالي، وبعده، كانت المسألة موضع استفهام وجدل بين المسلمين، وكان عنوانها الرئيس الخلاف حول المعيار في تعيين الأصول والفروع، وهو

---

(١) للمزيد من التفاصيل، انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ذخائر العرب؛ ١٥، ط ٣ مزيدة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨).

(٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧).

معيار ما كان مشتركاً بين المسلمين، وخاصة بعد انفراط جماعتهم في امتداد التنازع الطاحن على السلطة. ولعل التقاطب المذهبي: السني ـ الشيعي، كان أعلى أشكال التعبير عن ذلك الخلاف. إذ هو لم يقم على مجرد اختلاف في تأوّل النص فحسب، أو على مجرد جدل حول أيهما أسبق وأنجع في فهم الوحي: العقل أم النص، كما كان عليه أمر الخلاف الكلامي المعتزلي الأشعري، أو الخلاف الأصولي بين مدرسة الرأي ومدرسة النص، بين أهل الفقه وأهل الحديث... الخ، بل قام ـ أكثر من ذلك ـ على خلاف جوهري حول تعيين وحصر الأصول. ويكفي أن ما عُدَّ أصلاً من أصول الدين لدى الشيعة ـ وهو الإمامة ـ لم يكن لدى السنة إلا من الفروع والفقهيات التي لا تتقرر بها مسائل العقيدة أو تسقط. وغني عن البيان أن هذا الخلاف لم يكن تفصيلاً عادياً من نوع أية تفاصيل يمكن أن تقوم عليها مناظرة علمية، أو مساجلة ايديولوجية، بين فريقين يشتركان في الاستناد إلى ذات الثوابت والمنطلقات، بل كان خلافاً في الجوهر: في أصول الدين!

مع ذلك، لم يذهب أهل السنة، وهم غالبية الأمة والجماعة، إلى إخراج الشيعة من الملة. وصفوهم بالروافض، والباطنية، لكنهم أحجموا عن تكفيرهم، وظلوا يحتسبونهم من مذاهب الإسلام، أو قل أصحاب مقالة في الإسلام[٣]، وهي في جملة مقالات الإسلاميين[٤] لدى معظم مؤرخي الفكر. ولعل في ذلك أوفر دليل على أن نسبة فكر الشيعة إلى الإسلام لم يكن

(٣) على نحو ما صنف فيه الشهرستاني الفكر الإسلامي إلى مقالات، حيث يضع قواعد ضابطة بموجبها يصنف الآراء إلى مقالات إذ يكتب: «... من المعلوم الذي لا مراء فيه أن ليس كل من تميّز عن غيره بمقالة ما، في مسألة ما، عُدَّ صاحب مقالة، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد، ويكون من انفرد بمسألة في أحكام الجواهر مثلاً معدوداً في عداد أصحاب المقالات، فلا بد إذن من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافاً يعتبر مقالة، ويعد صاحبه صاحب مقالة. وما وجدت لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط، إلا أنهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيف اتفق، وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقر، وأصل مستمر، فاجتهدت على ما تيسر من التقدير، وتقدر من التيسير حتى حصرتها في أربع قواعد، هي الأصول الكبار».

وبعد أن يعرّف هذه القواعد بالتفصيل (والشيعة ضمن القاعدة الرابعة)، ينتهي إلى القول: «فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة بمقالة من هذه القواعد، عددنا مقالته مذهباً وجماعته فرقة. وإن وجدنا واحداً انفرد بمسألة فلا نجعل مقالته مذهباً، وجماعته فرقة». انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنّحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٠)، ص ١٤ ـ ١٥.

(٤) انظر: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩).

مما يمكن الطعن فيه حتى عند غلاة الدفاع عن الجماعة من أهل السنة؛ الأمر الذي يعني أن مفهوم الفكر الإسلامي كان يتسع ـ لدى مفكري الإسلام في العهد الوسيط ـ لسائر فرقه ومذاهبه، وبصرف النظر عن الفواصل والتمايزات بينها، والتي كانت تتجاوز الفروع وتمتد إلى الأصول. ويكفي دليلاً على ذلك أن مؤرخي الفكر الإسلامي لم يترددوا في التأريخ لأفكار تلك المذاهب والفرق بحسبانها تنتمي إلى الدائرة الأوسع للفكر الإسلامي.

نخلص من ذلك إلى القول إن معنى الفكر الإسلامي كان أوسع مداراً ـ في العهد الوسيط ـ مما يفرضه القول بأن إسلامية هذا الفكر تتقرَّر بمدى التزامه ثوابت الإسلام وأصوله؛ ذلك أن هذه الثوابت والأصول ليست محط إجماع بين تيارات الوعي الإسلامي، ناهيك عن أن الكثير من المسلمين ـ والسنة منهم على نحو خاص ـ لم يذهب بخلافه مع معارضيه في الأصول إلى حيث يقرر إخراجهم من الملة. وإذا كان هذا يصدق على موقف مفكري السنة، فهو يصدق ـ وإن بدرجة أقل ـ على موقف مفكري وفقهاء الشيعة. نعم، غالى الشيعة في التشنيع على أهل السنة، وفي تسفيه رأيهم في الشورى والإجماع والبيعة، وحسبانه ذهولاً عن «أصل» الإمامة وجادتها؛ ومع ذلك، لم تذهب الشيعة (الإمامية على الأقل) إلى حد تكفير السنة أو إخراجها من دائرة الملة: اعتبرت موقفها انحرافاً عن الأصول والقواعد، وتسويغاً للسلطة الغاصبة حق الإمامة «لولي الأمر»؛ وقد فعلت السنة نظير ذلك حين احتسبت الفكر الشيعي ابتداعاً وذهولاً عن محجة الأصول: على نحو ما تفهم السنة تلك الأصول.

هل تغيَّر اليوم شيء من تلك العلاقة من الاعتراف الضمني المتبادل التي انتسجت ـ في العهد الوسيط ـ بين الفكر السني والفكر الشيعي؟ أو هل جنح أحد ما من الفريقين إلى نقضها على النحو الذي يعيد فيه النظر في نسب ـ أو نسبة ـ فكر خصمه إلى الدائرة الإسلامية؟

نميل إلى الاعتقاد بأن شيئاً من ذلك لم يحصل في العهد الحديث. فقد ظلت العلاقة مفتوحة بين المنظومتين الفقهيتين والفكريتين إلى حد بعيد، على الرغم مما بينهما من فواصل وتباينات. نعم، ظل التمايز سائداً في تلك العلاقة، سواء على صعيد الأفراد (= المفكرين) أو على صعيد المؤسسات: ظل ولاء مفكري السنة ـ شأن مفكري الشيعة ـ قوياً لمراجعهم؛ وظلت الحوزة العلمية في «النجف» الأشرف وفي «قُم» مستقلة بنظام التعليم الديني والفقهي

عما كان معهوداً في «الأزهر» أو «الزيتونة» أو «القرويين» وسواها. و ـ بعبارة أخرى ـ ظل السني سنياً والشيعي شيعياً: أكان ذلك في أصول المذهب أم في فروعه. غير أن المتغير الجديد في خلافهما لم يعد فكرياً، بل بات متغيراً واقعياً وسياسياً، وهو ـ بالمناسبة ـ ما خفف من غلواء التباين الفكري والمذهبي، وأضفى عليه ـ موضوعياً ـ طابعاً نسبياً.

كان الخلاف في ما مضى ـ نعني في العهد الوسيط ـ يجري بين أقوى فريقين مذهبيَّين في أمةٍ أدارت شؤونها بنفسها، حتى وإن كان الاعتراض على السلطة القائمة فيها قد طفح أمره لدى هذا الطرف أو ذاك. كان الخلاف ـ بعبارة أخرى ـ داخلياً وسياسياً، حتى وإن جنح إلى التعبير عن نفسه فكرياً ومذهبياً. وإذا ما استعملنا قاموس السياسة الحديث، أمكننا تعيينه بأنه الخلاف الذي جرى ـ واستمر متقداً ـ بين سلطة (سنية في المعظم) وبين معارضة (شيعية في الأغلب الأعم منها). وبسبب ذلك، ما كان لمثل هذا الخلاف ـ المنكفىء على عوامله الداخلية والملتبس طبيعةً بين خلاف فكرٍ وخلاف سياسة ـ إلا أن يُحدث شرخاً وفرزاً وتقاطباً للقوى في الداخل، و- بالتالي ـ ما كان له إلا أن يخلق الانطباع بأن وحدة الإسلام عسيرة أو ممتنعة في ضوء الثنائية التقاطبية ـ والتنابذية الحادة ـ بين السنة والشيعة! وقد زاد من حدة ذلك الخلاف والتقاطب أن جمهور السنة والشيعة فهمه كذلك: أي عصياً على الحل، وفجوة عصية على الجسر!

لم يعد أمر ذلك الخلاف كذلك اليوم، فقد جدَّت في مشهد الاجتماع السياسي الإسلامي متغيرات هائلة ـ منذ مطلع القرن التاسع عشر ـ أعادت ترتيب العلاقة بين الفريقين في سياق إعادة النظر في حدِّية المواقف بينهما. لم يعد المسلمون يحكمون «دار الإسلام» منذ قرنين: منذ داهمهم الغرب الاستعماري فأوقع ديارهم تحت قبضته العسكرية ابتداءً، ثم تحت سلطة منظومته التشريعية والثقافية تالياً. والمستفاد من ذلك أن شرعية الخلاف الداخلي ارتفعت، أو ـ على الأقل ـ أُرجئت إلى حين يتشرعن فيه أمرها. بات الخطر الأجنبي داهماً، و ـ بالتالي ـ بات نداء الوحدة أعلى صخباً وأنوع صدى من نداء الفرقة والشقاق.

لا ينتمي كلامنا في هذا الشأن إلى حديث «تعزية» نظري، بل له من مبررات الواقع وأسانيده ما يتبرر به. تكفينا الإشارة ـ من باب التمثيل ـ إلى وقائع فكرية وسياسية **ثلاث** ينهض بها الدليل على ما ذهبنا إليه: **أولاها** أن

الإصلاحية الإسلامية للقرن التاسع عشر تجاوزت الثنائية الشيعية ـ السنية التقليدية، كي تدافع عن فكرة الوحدة الإسلامية؛ وآيُ ذلك سيل ما حرره السيد جمال الدين الأفغاني في هذا الموضوع[٥]. **وثانيتها** ما استقبلت به الثورة الإيرانية من حفاوة وتمجيد في الوسط الإسلامي السني، لا بوصفها ثورة شيعية بل بوصفها ثورة إسلامية. **وثالثتها** صدى المقاومة اللبنانية المسلحة في الجنوب ضد الاحتلال الصهيوني من حيث هي مقاومة إسلامية وليست مقاومة شيعية.

لا يتعلق الأمر ـ في هذا ـ بالسياسة فقط، بل يتعداه إلى الدين: اقترب الشيعة كثيراً من المنظومة الفقهية السنية، خاصة فقه السياسة، فتصالحوا مع مبدأ الشورى (المركزي سُنياً) وقد رفضوه طويلاً لتعارضه مع مبدأي الوصية والعصمة: اللذين لا تتقوم منظومة الإمامة إلا بهما. نعم، لم يتراجعوا عن فكرة الإمامة، ولا يمكن أن يتراجعوا، كما أنهم أخذوا بالشورى في الحدود التي تتصل بتدبير نائب الإمام لشؤون الحكم، ولم يجعلوها شرطاً لاختيار الإمام كما قام على ذلك التقليد الفقهي والسياسي السني. لكن ذلك لا يغير ـ في النهاية ـ من حقيقة ذلك الانفتاح الذي كان لهم على فكرة عدت لديهم ـ دائماً ـ مجافية لمنطق الإمامة. بالمقابل، انفتح بعض تيارات السنة على كثير من الأفكار الشيعية، وفي قائمتها فكرة انتماء مسألة السياسة والحكم إلى أصول الدين لا إلى فروعه كما درج على ذلك التقليد السني منذ القديم. وعلى الرغم من أن هذه التيارات القائلة بأصولية السياسة والإمامة لا تمثل الموقف السني الرسمي، ولا يحظى موقفها برضا المؤسسات الدينية والفقهية (= الأزهر، المجامع الفقهية، المجالس العلمية، مؤسسات الإفتاء الرسمية...)، إلا أنها تمثل ـ في حساب الأشياء وفي المنظور الشيعي ـ تقارباً فكرياً ملحوظاً مع الموضوعات الفقهية الشيعية حول مركز مسألة الإمامة (= الحكم) داخل المنظومة العقدية للإسلام.

نتأدى من هذا السياق إلى الاستنتاج التالي: إن حمل صفة «الإسلامية» على الفكر المنعوت بالفكر الإسلامي لا يبرره أنه ملتزم قواعد عقدية وأصولاً مشتركة مجمعاً عليها، ذلك أن تلك القواعد والأصول لم تكن محط إجماع بين

---

(٥) انظر: جمال الدين الأفغاني، **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١).

فقهاء الإسلام كما رأينا، مثلما لم يكن الخلاف بينهم مبرراً لإخراج فريق ما من رحاب الملة والعقيدة من قبل فريق آخر. وحتى إذا ما اعتبرنا ظاهرة «الإسلام السياسي» أو «الإسلام الاحتجاجي» برزخاً بين موقف السنة وموقف الشيعة من مسألة أصول الدين (بإدخاله السياسة والإمامة في عدادها)، فإن الذي ليس يقبل الجدل أن موقف ذلك «الإسلام السياسي» السني يظل ـ في نهاية المطاف ـ سنياً، ولا يقبل الإدراج السهل في المنظومة الشيعية لأنه ـ ببساطة ـ يرفض مبدأ الإمامة الشيعي. والأمر نفسه منطبق على موقف الشيعة من الشورى الذي لا يفقدهم هويتهم المذهبية المرتكزة إلى عصمة الإمام والقول بنصبه نصباً إلهياً. وعليه، يظل معيار إسلامية الفكر على خلفية مُشْتَرَكِهِ العقدي والأصولي معياراً نسبياً. لكن ذلك يفتح الباب أمامنا للقول إن تلك الإسلامية تأتي من عاملين: من القاسم المشترك بين مذاهب الإسلام (= والقاسم المشترك غير الإجماع)، ومن أن الذين أنتجوا الفكر الإسلامي مسلمون.

ثمة قرابة مؤكدة بين العاملين: فالقول بأن هناك قاسماً مشتركاً بين مذاهب الإسلام ـ لا يرقى إلى مرتبة الإجماع ـ ليس من شذوذ الكلام عن تاريخ الإسلام، ذلك أنه إذا امتنع الإجماع داخل السنة ـ وهو أصل من أصول الفقه ـ فكيف يستغرب امتناعه بين السنة والشيعة الذين تقوم بينهم فواصل وتمايزات: في الأصول كما في الفروع؟! ثم إن ذلك يسمح بالاعتقاد أن غياب الإجماع هو المدعاة الشرعية إلى الاجتهاد. وهذا صريح لدى السنة في أصول فقههم، فكيف لا يؤخذ به على وجه العموم، لينطبق على «نازلة» غياب الإجماع بين السنة والشيعة؟! والأهم في هذا أنه حين نقرر شرعية مبدأ الاجتهاد ـ المحظي بالإجماع لدى الشيعة والسنة ـ لسد ذريعة الغائب الممتنع (= الإجماع)، نعترف سلفاً بأن أمر الدين خرج ـ إلى حد ـ من مسؤولية النص إلى مسؤولية العقل، أي بات في حكم تقدير الفعل الإنساني للمسلمين. وهذا ـ في النهاية ـ هو معنى القول بأن لا إسلام من دون مسلمين، وبأن المسلمين إذ يؤمنون بالإسلام عقيدة إنما يتمثلونه في شبكة من التمثل والوعي متغايرة بتغايرهم، ومتغيرة بتغيّر أحوال مكانهم وزمانهم. وإذا كان لهذا أن يكرّس لدينا معنى النسبية في وعي الإسلام، فهو يكرس ـ أيضاً ـ مفهوماً للإسلام يتجاوزه كنص، ليطال دائرة المعتقدين به، المنتمين إليه: أي الناس. وهكذا لا يعود الإسلام مجرد نص وتعاليم، بل مجموع ما أنتجه الفقهاء والأصوليون والمفكرون على خلفية

السلطة العليا لمبدأ الاجتهاد الذي أقرَّ لهم ذلك إقراراً.

لقد استغرق السنة طويلاً في ثنائية النص/الاجتهاد، فذهب بعضهم إلى إحكام ربط الاجتهاد بالنص على قاعدة القول بأن «لا اجتهاد مع النص»، فيما ذهب بعضٌ آخر منهم إلى القول بجواز الاجتهاد مع النص. ومثلهم استغرق الشيعة في ثنائية الظاهر/الباطن، والتنزيل/التأويل، فذهب معظمهم إلى القول بأن الحقيقة الروحية غير ظاهر النص[٦]، مشرِّعاً الباب أمام إرادة الاجتهاد. وأمام هذه الحقيقة، لا خيار لدينا سوى الاعتراف بأن هذا الاجتهاد جزء من تراث الإسلام، وبأن الفكر الإسلامي هو كل ما أنتجه المنتسبون إلى عقيدة وثقافة الإسلام كائنة ما كانت منطلقاتهم الفكرية ومشاربهم الايديولوجية.

... لكن ذلك يتصل بجانب من المعادلة هو إسلامية الفكر (= المسمى فكراً إسلامياً)؛ أما الجانب الثاني، الأولى بالدرس والتحليل، فهو المتصل بصفة الفكر المحمولة على ذلك الإنتاج الإسلامي: فهل في وسعنا أن نصف الإنتاج الإسلامي: الحديث والمعاصر، حول الدولة والمسألة السياسية - الذي تناولناه بالتفصيل في فصول هذا البحث - بأنه **إنتاج فكري**، أو ينتمي - نظرياً - إلى دائرة الفكر؟

ثانياً: في النصاب الفكري لـ «الأدب الإسلامي» المعاصر

المدخل المنهجي إلى مقاربة هذا الموضوع هو تعيين مفهوم الفكر: الذي نروم البحث عن حضوره أو غيابه في هذا الإنتاج الإسلامي. يَمْثُلُ مفهوم الفكر - هنا - بمعنيين: بمعْنى المنتوج، وبمعنى أداة الإنتاج. في المعنى الأول، نقصد بالفكر جملة المعارف والتصورات المبنية حول موضوع ما، والتي تعرض نفسها في صورة منظومية، أي في شكل من الاتساق المنطقي ومن البناء النظري المفاهيمي. أما في المعنى الثاني، فنقصد به جملة الآليات المعرفية التي تنتج تلك المعارف والتصورات، ويدخل في عدادها المنهج والنظام

---

(٦) انظر في هذا الإطار الدراسة الفكرية الجامعة لهنري كوربان عن التشيع، والتي ما زالت - حتى الآن - من أهم المراجع العلمية المنصفة: Henry Corbin, *En islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, 4 tomes (Paris: Gallimard, 1971-1972), tome 1: *Le Shi'isme duodécimain*, chap. 3.

المفاهيمي (أو اللغة النظرية)، والنظام المعرفي المرجعي الذي تصدر عنه المفاهيم والفرضيات. . . الخ. لا يكون الفكر فكراً إذا لم يتمظهر في بنية نظرية متماسكة، وإذا لم يقدم نفسه في لغة معرفية مفهومية. وهو لا يكون فكراً إذا شطح في التفكير ولم ينضبط لآليات الإنتاج المعرفي. وقد نضيف إلى ذلك كله أن الفكر تحليل ونقد وبناء (أو إعادة تركيب) وليس آراء جاهزة؛ وأنه وضعاني في طبيعته، وليس جوانياً ومعيارياً يلفظ أحكام القيمة كيفما اتفق.

رب قائل إننا نماهي - في هذا التعريف - بين الفكر وبين مفهوم المعرفة العلمية (في حقل العلوم الإنسانية طبعاً)، ونعيد إنتاج التمييز النظري الألتوسيري القاطع بين العلم والايديولوجيا[٧]. والحقيقة خلاف ذلك، فقد يكون الفكر فكراً ايديولوجياً حين تستطيع ايديولوجيا ما أن تعرض نفسها في صورة فكرية منظومية؛ وهذا - مثلاً - ما ينطبق على حالة الايديولوجيا الليبرالية أو الايديولوجيا الاشتراكية أو ايديولوجيا العولمة (المزدهرة اليوم). ذلك أن الايديولوجيا ليست تخرصات وترهات، بل هي منظومة أفكار، ونظرة كلية للعالم[٨]، وهي - لذلك السبب - تصوُّر فكري. وهنا نستطرد فنقول، إن المسافة وسيعة بين الخطاب الايديولوجي والخطاب الدعوي: فالأول يستند إلى منظومة معارف ومفاهيم قد نختلف مع مضمونها من دون أن نشك في ثراء وفي قوة هيكلها النظري الصوري أو الخارجي. أما الثاني، فلا يعدو أمره أن يكون خطاباً لفظانياً، يتوسَّل بالشعارات والآراء الجاهزة وأحكام القيمة، ويجرب - فاشلاً - أن يقدمها بوصفها فكراً أو معرفة! قد يعسر على الباحث استنتاج الايديولوجي في خطاب ما، لكن الذي لا شك فيه أنه يستطيع الوقوف على الدعوي في الخطاب بغير كبير عناء.

يتعلق السابق من حديثنا بمحاولة تعريف مفهوم الفكر تعريفاً نظرياً. وهو - وإن كان ضرورياً - لا يعفينا من مطلبنا الأساس: تحديد معنى الفكر الإسلامي: الذي نبحث عن وجوده أو غيابه في الأدبيات الإسلامية (السياسة): الحديثة والمعاصرة. هكذا - وفي ضوء معطيات التحليل السابق - نملك أن نعرّف الفكر الإسلامي بأنه الفكر الذي يسعى إلى **إنتاج معرفة بالنص الديني وبالواقع الاجتماعي على قاعدة الارتباط بالمنظومة المرجعية**

(٧) انظر: Louis Althusser, *Pour Marx*, théorie; 1 (Paris: Maspéro, 1965).

(٨) انظر: عبدالله العروي، **مفهوم الايديولوجيا ـ الأدلوجة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠).

الإسلامية الكلية.

تواجهنا في هذا التعريف عناصر ثلاثة هي: المعرفة، وموضوعها، وأطرها المرجعية:

سبق التشديد على أن الفكر لا يكتسب هذه الماهية إلا متى عنى المعرفة. والمعرفة عملية معقدة، تجري على موضوع يقوم الفكر نفسه ببنائه ولا يلقاه معطى جاهزاً ناجزاً. وهي حين تجري على ذلك الموضوع، إنما تقوم بتحويله وإعادة صوغ طبيعته من خلال استعمالها وسائل عمل (أو أدوات إنتاج) وهي: المنهج، والمفاهيم، والفرضيات، وسائر تقنيات المقاربة النظرية. والحاصل عن هذه العملية من العلاقة بين الفكر وأدوات الإنتاج المعرفي وبين موضوع الفكر هو المعرفة بصفتها منتوجاً (Produit). وإذا ما استعرنا مفاهيم النظرية المادية التاريخية في تحليل الاقتصادي (L'Economique) في البنية الاجتماعية ـ كما صاغها كارل ماركس في: **رأس المال**[٩] وكما نَظَّرَ لها لوي ألتوسير[١٠] وشارل بيتلهايم[١١] ونيكوس بولانتزاس[١٢] ـ فسنجد أن سياق تحقيق عملية الإنتاج المادي ـ الاقتصادي هو نفسه سياق تحقيق عملية الإنتاج المعرفي: فالعمل (=معادل الفكر) يجري على موضوع مادي (= مثل موضوع المعرفة) قد يكون الأرض أو المادة الخام. وهو يستعمل أدوات عمل كالمحراث أو الجرار أو الآلة الصناعية أو الإنسان الآلي (ومُعادِلُهُ المنهج والمفاهيم والفرضيات في الفكر). أما حاصل ذلك، فهو منتوج مادي عيني: زراعي أو صناعي (هو ـ في الفكر ـ المعرفة الناجمة عن عملية التفكير، المتمثلة في أفكار وتصورات جديدة مبنية على أفكار أولى أو فرضيات...).

لكن للفكر الإسلامي موضوعات قد تكون خاصة به، ينفرد بها وحده، أو عامة يشترك في التفكير فيها مع غيره؛ وهي ما نصَّ التعريف عليها بأنها:

---

(٩) Karl Marx, *Le Capital*, 8 vols. (Paris: Editions sociales, [s.d.]).

(١٠) بخاصة في كتابه: Louis Althusser, *Lire «le capital»*, théorie; 2-3, 2 tomes (Paris: Maspéro, 1965).

(١١) انظر: Charles Bettelheim, *Les Luttes de classes en URSS* (Paris: Maspéro; Seuil, 1979).

(١٢) Nicos Poulantzas, *Les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, collection sociologie politique (Paris: Seuil, [1974]).

النص الديني والواقع الاجتماعي. والحق أن هذا النص ليس جزافاً، بل يستحضر تماماً أهمية هذين الموضوعين في وعي المسلمين: قديماً وحديثاً:

لم يكن اهتمام مفكري الإسلام: المحدثين والمعاصرين، بمسألة النص الديني إحداثاً منهم وابتداعاً، بل فرضه عليهم أمران اثنان: **أولهما** تقليد إسلامي قديم في العناية بالنص والعودة المستمرة إليه لفهمه أكثر أو لالتماس أجوبة منه عن نوازل التغير؛ **وثانيهما** حاجتهم إلى ذلك النص لمواجهة مشكلات عصرهم المتجددة، وخاصة في ظروف لم يعد يملك فيها الدين احتكار الجواب عن العالم، بل تعددت مصادر ذلك الجواب إلى حد بات فيه الدين واحداً من تلك المصادر، الأمر الذي كرَّس رفض بعض منهم الاعتراف بهذه الحقيقة، وفرض على بعض آخر الاعتراف بها على مضض ومحاولة الإصغاء إلى مصادر المعرفة الأخرى، وربما السعي إلى مصالحتها مع المعرفة الدينية. في كل حال، ظلت صلة مفكري الإسلام المحدثين والمعاصرين قوية بمسألة النص الديني، وأنتجت في وعيهم مقالتين: مقالة إصلاحية اجتهادية جرَّبت أن تتمثل النص تمثلاً معاصراً، في شبكة من التأويل والتحيين، وفي أفق تمكينه من تجديد سيادته الفكرية في عالم معاصر متغير؛ ومقالة سلفية انكفائية أصرت على تجديد النظرة النصية المغلقة إلى الإسلام، متخذة إياها سياجاً إنقاذياً من زحف حقائق التحول الهادرة في الفكر كما في الاجتماع الإنساني!

ولم يكن اهتمام المحدثين والمعاصرين بالواقع أقل شأناً من اهتمامهم بالنص. وقد تبدى لهم الواقع - في مجمله - زخراً بعلامات التحول المثيرة التي هزت كل شيء في العمران البشري. وقد كان عليهم، وهم يدافعون عن التقدم (= الإصلاحيون خاصة) أن ينصرفوا إلى فهم أسباب تأخر المسلمين، وإلى نقد الاستبداد، وإلى محاولة فهم كنه المدنية الأوروبية الحديثة. بل إن انصرافهم إلى فهم هذا الواقع شغلهم - أحياناً - عن العناية كثيراً بالنصوص، بعد أن صار الواقع نفسه نصّاً. كما كان على آخرين منهم، وهم يدافعون عن الهوية (الإحيائيون بخاصة) أن ينشغلوا كثيراً بعملية «الاستكبار» العالمي، وكيف تتحقق له الغلبة والظهور فيفرض «الاستضعاف» على المسلمين، مثلما انشغلوا بالبحث في كيفيات خروج المجتمع والأمة من وهدة السقوط الحضاري. وللإنصاف، لم يكن كل الإحيائيين شديد التمسك بالنص الديني، بل كان منهم من حاول فهم الواقع الجديد بعقل منفتح مجتهد أكثر

ميلاً إلى الإصغاء للواقع وحقائقه. . .

أخيراً، ما كان لفكر المحدثين والمعاصرين من مفكري الإسلام أن يكون فكراً إسلامياً إلا لأنه ظل شديد الارتباط بمنظومة مرجعية هي الإسلام. نكرر هنا ما قلناه سلفاً فنشدد على أن الإسلام يفهم في معناه الشامل: كعقيدة وحضارة وثقافة، بعيداً عن خلافات واختلافات مذاهبه وفرقه: التي طالت الأصول كما الفروع، من دون أن تطيح بالقاسم المشترك. ويخطىء من يعتقد أن هذه المنظومة المرجعية متجانسة، بل هي - ككل منظومة مرجعية - متعددة[١٣]، بسبب كونها نشأت وتكونت في رحم التعدد. سيقول قائل: ما لنا وهذا التعدد؟ إن تلك المنظومة هي النص القرآني بالدرجة الأولى. نرد بالقول إن فهم هذا النص لم يكن موحداً لدى سائر فرق ومذاهب الإسلام، وبالتالي ليس في وسعنا إسقاط مبدأ التأويل[١٤] الذي أقرَّ به الجميع.

إذا كانت التخوم بين الفكر وسابلة الرأي قد تبينت في هذا التعريف، على ما رُمنا ذلك، وإذا كان تعريف الفكر الإسلامي نظرياً قد ارتسم إطاراً، ففي وسعنا الآن أن نتساءل عن مدى انتساب المكتوب السياسي العربي: الحديث والمعاصر، إلى دائرة الفكر.

ليس الفكر الإسلامي - الحديث والمعاصر - واحداً في الطبيعة والبنية، وليس يجوز عليه الحكم بإطلاق وتعميم؛ ذلك أنه متعدد من أوجه: من حيث زمنه الذي يفرض النظر إليه بوصفه **لحظات** من المعرفة متمايزة؛ ومن حيث إشكالياته المتغايرة بتغاير كل لحظة فكرية من لحظاته؛ ثم من حيث قيمته المعرفية المتباينةِ مدىً وأهمية بتباين زمنيته وإشكالياته. ونستطيع أن نميّز - في هذا المعرض - بين **لحظات ثلاث** من التاريخ الحديث والمعاصر للفكر الإسلامي: **لحظة الإصلاحية الإسلامية** الكلاسيكية للقرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين؛ و**لحظة الإصلاحية الإسلامية المتجددة** - والضيقة الهوامش - في القرن العشرين؛ ثم **لحظة الإحيائية - الصحوية** الإسلامية منذ مطلع ثلاثينيات القرن العشرين. قد لا تكون الفواصل بينها حدية وقاطعة، لكنها

---

(١٣) ليست المنظومة الفكرية الليبرالية واحدة، مثلاً، ولا المنظومة الماركسية، ولا غيرهما من منظومات الفكر؛ وافتراض التجانس فيها هو في باب الفهم الميتافيزيقي للأفكار.

(١٤) معنى التأويل رد المعنى إلى أوله. في هذا، انظر: Corbin, *En islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, chap. 2.

ترسم ـ بكل تأكيد ـ تخوماً واضحة العلامات لا يخطئها التحليل.

لم يعد موضع شك أو خلاف ـ لدى مؤرخي الفكر الإسلامي الحديث ودارسيه ـ أن الإصلاحية الإسلامية الكلاسيكية، في القرن التاسع عشر وفواتح القرن العشرين، شكلت منظومة فكرية متكاملة انتسجت أواصر القرابة النظرية بين نصوصها الكبرى، وحققت وحدة عضوية بين إشكالياتها المختلفة، ونحتت قاموساً نظرياً مشتركاً بين مقالاتها المتنوعة. ومردُّ ذلك كله إلى أن الهاجس الإصلاحي كان عاماً في دائرة المفكرين النهضويين، وعبر عن نفسه على صعيدين: على صعيد الجامع الفكري الإشكالي (= مسألة النهضة أو الترقي أو التمدن أو التقدم)، وعلى صعيد الهدف الفكري (إنتاج منظومة فكرية حديثة يجيب بها المسلمون عن أسئلة عصرهم الجديد):

بشَّر رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي بالدولة والنظام السياسي الحديثين، كما عايناه في أوروبا وكما تمثلا نصوص المفكرين الليبراليين المدافعين عنه. وهاجم ابن أبي الضياف والأفغاني النظام السلطاني الذي لم ينجز عملية الإصلاح من الداخل. وانتقد محمد عبده السلطة الدينية واعتبرها مجافية لمفهوم الإسلام للحكم وللنظام السياسي، الذي هو ـ في نظره ـ نظام مدني. وشنَّع الكواكبي والنائيني كبير تشنيع على نظام الاستبداد السياسي واحتسباه مسؤولاً عن تأخر مجتمعات الإسلام[(١٥)] . . . الخ. ولم يكن هؤلاء جميعاً، وعلى تباين مجالات القول عندهم وتنوع منطلقاتهم، إلا كيفيات فكرية متعددة للتعبير عن المقالة الإصلاحية نفسها التي انتظمها ناظم هو إشكالية التقدم، وهي تمظهرت في فكرهم السياسي في موضوعة الدولة الوطنية الحديثة.

لكن قيمة الإصلاحية الإسلامية ليست هنا؛ نعني ليست في كونها ذات إشكالية نظرية هي إشكالية التقدم (أو النهضة) وذات مشروع هو الدولة الوطنية (فلدى الإحيائية الصحوية ـ هي الأخرى ـ إشكالية هي إشكالية الهوية، ومشروع هو مشروع الدولة الإسلامية)؛ وإنما قيمتها في أنها أنتجت فكراً سياسياً، أو منظومة من المعارف حول الدولة والسلطة والمسألة السياسية، تنتهل مبادئها وعناصرها من الفكر السياسي الليبرالي الحديث كما من منظومة

---

(١٥) تناولنا ذلك بالتفصيل في الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب.

السياسة الشرعية عند فقهاء الدولة الإسلامية في العصر الوسيط. وقد خاض فيها الإصلاحيون مزودين بقاموس فكري (أو لغة نظرية) متناسب وطبيعة موضوع نظرهم: وهي فكرية. والأهم من ذلك أنهم تناولوا المسألة بوصفهم مفكرين، أو أصحاب مشروع فكري (إصلاحي أو نهضوي)، لا بوصفهم سياسيين أو حزبيين يدفعهم نداء «الواجب السياسي» إلى ارتجال رأي سياسي في مسألة الدولة. ويستطيع القارىء في نصوصهم أن يلحظ - بغير كبير عناء - ذلك الهاجس الفكري فيها، والذي أتى يمثل - في حينه - ثورة حقيقية في وعي مفكري الإسلام لمسألة السلطان السياسي. بل نحن نملك - اليوم - أن نقول بغير خجل أو وجل إن الفكر السياسي الإسلامي الحديث الوحيد الذي في حوزتنا هو - بالتعريف - الفكر السياسي الإصلاحي الكلاسيكي كما عبَّر عن نفسه في نصوص نهضوية حُررت في الحقبة الفاصلة بين ثلاثينيات القرن التاسع عشر ومنتصف العقد الأول من القرن العشرين. وما عداه ليس يعدو أمره أن يكون على أحد وجهين: إما استئناف متأخر وعسير لأفكار الإصلاحية، في ظروف نابذة (Centrifuge) لاجاذبة (Centripète)، وإما قطعٌ كلي: إشكالي ومعرفي معها!

من مثالات ذلك الاستئناف ما حاولته الإصلاحية الإسلامية المتجددة (والمتأخرة)، في الحقبة الفاصلة بين عشرينيات وستينيات القرن العشرين، والتي مثّلها - وعلى تفاوت - كل من علي عبد الرازق، وعبد الرزاق السنهوري، في مصر، وعبد الحميد بن باديس، في الجزائر، ثم علال الفاسي في المغرب. وهي إصلاحية إسلامية متجددة لأنها لم تخرج عن نطاق المنظومة الفكرية الإصلاحية للقرن التاسع عشر، بل أعادت إنتاج الكثير من مفاهيمها وتصوراتها حول الدولة والسياسة والإصلاح؛ حتى وإن كانت بعض نصوصها - خاصة مع عبد الرزاق السنهوري وعلال الفاسي - ذهبت بعيداً في الانفتاح على منظومة الفكر السياسي الحديث، وبدرجة فاقت التقليد الإصلاحي الإسلامي السابق لها.

إذا كان «يُستغرب» قليلاً عودة الفكرة الإصلاحية إلى مصر مجدداً بعد انصرام حقبة محمد عبده، ونجاح «الأزهر» في إعادة «بسط سيادته» على الديني (بعد فقدانها نسبياً في عصر الإصلاحية)، وصعود التيار الإسلامي في حُلة سياسية...، فإن ذلك مما لا يستغرب في حالتيْ الجزائر والمغرب اللذين تعرف فقهاؤهما ومثقفوهما على فكر محمد عبده ورشيد رضا متأخرين (بعد

الحرب العالمية الأولى)[١٦]، والذين سيجدون في الفكرة السلفية مادة لايديولوجيا الحركة الوطنية في المغرب[١٧]، ولعمل «جمعية العلماء المسلمين» في الجزائر[١٨]. وكما في الماضي، حين أعلنت نهاية الفلسفة والاجتهاد في المشرق ميلادهما في المغرب (والأندلس)، كذلك ستصبح نهاية الإصلاحية في المشرق موعداً لميلادها مجدداً في المغرب.

ربما كانت ظروف نشأة هذه الإصلاحية الإسلامية المتجددة (أو المستأنفة) صعبة من أوجه عدة: من كون هذه الإصلاحية ظلت ـ في اتجاهها العام ـ صدى باهتاً ومتأخراً جداً لإصلاحية مرجعية أصل؛ ومن كونها لم تفلح في إنتاج مدرسة فكرية إسلامية حقيقية ـ كسابقتها ـ ذات تأثير، بل استمرت تمثل ومضات مشعة متقطعة في الزمان؛ ثم من كونها ولدت ـ خاصة في المشرق ومصر ـ في ظل حالة من الحصار الفكري مثله تيار الحركة الصحوية الجارف مع «الإخوان المسلمين» وردائفهم في البلاد العربية والإسلامية...؛ ومع ذلك كله ـ الذي نقطع بصحته ـ لا نملك إلا أن نعترف لها بفضيلتين ورثتهما عن الإصلاحية الأم: **أولاهما جرأتها في التعبير** عن أفكار إصلاحية لم يكن يتسع لها المجال أو ينفتح عليها المزاج الديني العام؛ وهي جرأة كلفت أصحابها الكثير[١٩] من الغرامات النفسية الباهظة. **وثانيتهما** نفَسها الفكري الواضح والقوي في تَمَثُّل المسألة السياسية: مسألة الدولة والسلطة، وإعراضها عن مقاربة الموضوع بلغة سياسوية فجة. ولعل كتباً من حجم: **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق، أو: **النقد الذاتي، ومقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، لعلال الفاسي، وغيرهما، المثال الأجلى لذلك النفَس الفكري في الكتابة لدى هذه الإصلاحية المتأخرة.

---

(١٦) محمد بلحسن الحجوي أسبقهم، وربما تلاه ـ بعد ذلك ـ محمد المكّي الناصري وعبد السلام بنونة.

(١٧) تناولنا ذلك في: عبد الإله بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر، ١٨٤٤ ـ ١٩١٨**، فكر عربي معاصر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٧).

(١٨) انظر: Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d'histoire religieuse et sociale*, recherches méditerranéennes; 7 (Paris: Mouton, 1967).

(١٩) من ذلك الحملة القوية على علي عبد الرازق وكتابه: **الإسلام وأصول الحكم**، وعلى محمد بلحسن الحجوي ومشروعه لإصلاح القرويين، كما على محمد بلعربي العلوي، وأبي شعيب الدكالي، وعلال الفاسي، ... من متزمتة القرويين! انظر: محمد بن الحسن الحجوي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي** (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٩٧٧)، ج ٢، ص ١٩٥ ـ ١٩٧.

أما من مثالات القطع مع الإصلاحية الإسلامية ـ وأقوى تلك المثالات جميعاً ـ فهو **الصحوية الإسلامية** المعاصرة، التي خرجت إلى الوجود: تياراً فكرياً وسياسياً، منذ مطالع الربع الثاني من القرن العشرين مع قيام حركة «الإخوان المسلمين» في مصر، لكي تطيح بصرح التراث الإصلاحي الحديث، وتعود بوعي المسلمين للدولة والحكم إلى ما قبل عصر «اليقظة» العربية الحديثة! فقد استقلت الإحيائية ـ الصحوية بإشكاليتها عن الإصلاحية، حيث لم تعد معنية بالتفكير في مسألة التقدم (أو الترقي)، بل انصرفت إلى إدخال إشكالية **الهوية** ـ في الوعي الإسلامي المعاصر ـ منظوراً إليها من **زاوية دينية** حصراً[٢٠]؛ مثلما انفصلت عن التراث السياسي المتمحور حول مشروع الدولة الوطنية لتقيم على أنقاضه صرح فكرة **الدولة الإسلامية** وما انتسل منها من أفكار ثيوقراطية حول السلطة ونظام الحكم، وحول علاقة السياسي بالديني. وليست المشكلة ـ في ما يعنينا هنا ـ في هذا الاستبدال الإشكالي والمفهومي، لأن له سياقه الذي يفسره، بل المشكلة في أن التراث الصحوي المعاصر لم يكن ـ منذ ميلاده قبل ثلاثة أرباع القرن ـ تراثاً فكرياً، وليس يجوز لنا معرفياً أن نحتسبه فكراً ونقرأ معطياته على هذه القاعدة وبهذه الخلفية، ليس فقط لأننا بذلك سنظلمه ونحمله ما ليس يقوى عليه، بل لأننا لا نفعل بذلك سوى ابتذال معنى الفكر، بل قل المساهمة معه في ذلك الابتذال الذي لم يتوقف ـ حتى اليوم ـ عن ممارسته تحت عنوان أنه الفكر الإسلامي «الجديد» و«الوحيد»!

إذا لم يكن التراث الإحيائي ـ الصحوي الإسلامي المعاصر تراثاً فكرياً، أو تراكماً ينتمي إلى المعرفة والفكر، كما زعمنا، فبماذا يمكننا وصفه، وإلى أية خانة في وسعنا أن نحيله؟

لا نتزيَّد حين نقول إن ما أنتجه الصحويون الإسلاميون المعاصرون ـ منذ نصف قرن على الأقل (حتى لا نقول منذ نهاية عشرينيات القرن العشرين) ـ لا يعدو أن يكون في عداد **الأدب السياسي الحركي**: نعني في دائرة ما اعتادت منظمات السياسة الحزبية على إنتاجه من بيانات ومواقف وبرامج عمل يومية! ومع أن بعضه حاول ـ ويحاول ـ أن يضفي على نفسه مسحة فكرية أو فقهية، تبعده عن الشبهة السياسوية المباشرة، وتشرعنه دينياً،

---

(٢٠) الخطاب القومي العربي اهتم بالمسألة عينها، ولكن منظوراً إلى الهوية في إطارها القومي، حيث الأمة واحدة في ماهيتها الثقافية والتاريخية والاجتماعية، متعددة في انتماءاتها الدينية.

إلا أن إزاحة هذا الطلاء أو هذه القشرة عن خطاب ذلك البعض، تكشف عن عورته السياسية الدعوية، وتفضح لعبة التخفي الايديولوجية التي يلجأ إليها لتعيده إلى طبيعته وسجيته بوصفه خطاباً دعوياً يتغيا التحريض والتجييش والتحشيد للأتباع والأنصار، ويتوسل في ذلك بالخطابة اللفظانية التي تخاطب الغرائز والوجدان، ومشاعر الغبن والحرمان لدى من سحقتهم شروط الحياة، ولم يبق لديهم ما يعضون عليه سوى كرامتهم المستباحة[٢١]! وكم كان دالاً أن القوى الاجتماعية التي نجح خطاب الصحوة ـ التحريضي ـ في اختراق أوساطها هي فئات المهمشين والمقصيين من حقل الإنتاج، أو بعض الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى التي تضررت مصالحها بعد انهيار المشروع الدولتي، وباتت تشعر بالغبن والانسحاق، ثم بعض الفئات الانتقالية (= طلبة الجامعات) الخائفة على مصيرها من مستقبل لا تتبين فيه آفاق!

ثمة **سببان** ـ على الأقل ـ يفسران لماذا جنح خطاب الصحوة إلى هذا المنحدر الدعوي، المجافي لمنطق البناء الفكري: **أولهما** غلبة منزع التسييس (أو المنزع السياسوي) عليه. وهي غلبة طبيعية بالنظر إلى أنه كان خطاباً دعوياً ذا رسالة نضالية في المقام الأول: التبشير بمشروع الدولة الإسلامية. ولذلك، ما كان مستغرباً أن يترجم هذا الخطاب الدعوي ـ السياسوي نفسه في مؤسسات حزبية أنشئت لهذه الغاية، بل وما كان مستغرباً أن تذهب هذه الترجمة إلى الحد المادي الأقصى: إنشاء المؤسسة القتالية الموكول إليها هدف تحقيق الاستيلاء على السلطة لبناء «الدولة الإسلامية»! **وثانيهما** أن الذين تصدروا مشهد «الصحوة» و«الإسلام السياسي»، وانتدبوا أنفسهم لمهمة التأليف والكتابة: كتابة الأدبيات الحركية، لم يكونوا باحثين أو مفكرين أو مثقفين، في الأغلب الأعم منهم، بل كانوا إما دعاةً أو رجال سياسة وتنظيم، أو أنصاف متعلمين! والأدعى إلى الاستغراب أن الذين صدقوهم، وآمنوا بـ «أفكارهم»، وحولوها إلى قوة مادية لم تكن «ثقافتهم الإسلامية» تسعفهم في شيء أكثر من معرفة آداب الوضوء ونقائضه، ولم تكن لدى الأكثرية الكاثرة منهم فكرة دقيقة عن «الواجبات الشرعية» التي قاموا بها تكليفاً[٢٢]!

---

(٢١) مثل ما قام به أو ما حاوله ـ على تفاوت ـ كل من حسن البنّا، وعبد القادر عودة، وسيد قطب، ويوسف القرضاوي، وحسن الترابي. . . إلخ.

(٢٢) الذين اغتالوا حسين مروة ومهدي عامل، والذين حاولوا اغتيال نجيب محفوظ، لم يقرأوا ـ قطعاً ـ شيئاً مما أنتجه هؤلاء الكبار!

. . . وإن لأشد ما يُؤسَفُ له أن ينحطَّ العقل الإسلامي ـ الذي حاور الاستشراق الغربي في القرن التاسع عشر ـ إلى حيث يصير صراخاً ايديولوجياً (= دعوياً) وزعيقاً شعاراتياً مبتذلاً، ينتقل من الدفاع عن الأمة والجماعة والمستقبل إلى الدفاع عن الحزب والميليشيا. . . والماضي!

خاتمة

حاولنا أن نرصد في هذا البحث ـ بالعرض والتحليل والنقد ـ مسارات التكوُّن والتطوّر الفكريَّيْن المختلفة التي قطعها الوعي الإسلامي: الحديث والمعاصر، وهو يتناول أمَّ المسائل في الفكر السياسي: مسألة الدولة. وقد اجتمعت لنا من عملية الرصد تلك جملة استنتاجات تتصل بمعدّل المعرفة النظرية والايديولوجية في ذلك الفكر، وبنمط علائقه بمرجعياته النظرية السياسية، وبالثوابت والمتغيرات في إشكالياته ومفاهيمه، وبأسباب وعوامل المنحى الانحداري في أدائه المعرفي، كما تتصل بما يبدو ـ اليوم ـ وكأنه ميْل فيه إلى التصحيح والمراجعة بعد مديد مراوحةٍ في المتاهة.

ـ ١ ـ

لعلّ مما يثير الباحث في نصوص المفكرين الإسلاميين، منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر إلى خواتيم القرن العشرين، هو خُلُوُّها من أي بناء معرفي نظري. إنها لا تعرض نفسها في صورة إنتاج معرفي متماسك ومتّسق البنية في الأغلب الأعمّ منها. أما النصوص التي تتسع لشيءٍ قليل من ذلك، وهي نادرة على كل حال، فتكاد تكون تكراراً رتيباً لمعارف سابقة: إنْ في مقدماتها التي تصدر عنها، أو في نظامها المفاهيمي، أو في أنماط التخريج والاستدلال والتقرير! فالقارئ فيها لا يسعه أن يعثر في أمشاجها على نظرية في الدولة، بل قُل على فكرٍ سياسي، وإنما الذي يستطيع أن يستفيده منها هو ذلك القدر الهائل من كثافة الشحنة الايديولوجية التي تنطوي عليها تلك المقالات السياسية! هكذا **فشل الفكر الإسلامي في إنتاج نظرية في الدولة، في حين نجح في إنتاج ايديولوجيا سياسية** سيتغذّى فُشُوُّهَا واشعاعُها من نَفَسِها الشعبوي!

ربّما كانت الإصلاحية الإسلامية، في القرن التاسع عشر، أكثر أهلية ـ

من الزاوية العلمية ـ لإنتاج معرفة ومنظومة أفكار مما كانت تستطيعه «الإحيائية» الإسلامية في القرن العشرين. غير أن مدوّنة الأفكار السياسية الحديثة، التي أنتجتها تلك الإصلاحية، لم تكن تتمتع بالقدر الكافي من الاتساق المنطقي أو من العمق النظري: كانت انتقائية، في معظمها، وسطحية؛ ولم يكن هاجسها معرفي البتة، بل وظيفي في المقام الأول: الإجابة عن حاجات موضوعية ضاغطة. ومع أن نَفْعيتها هذه أدت دوراً عظيماً في مضمار معركة التقدم ومطالب هذا التقدم وفي مضمار تنمية الانتباه العام إلى حقائق الاجتماع السياسي الحديث، إلا أن ثمن تلك النفعية كان باهظاً على الصعيد المعرفي. إذ خلّفت لنا الإصلاحية تراثاً زاخراً بالعموميات والمبادئ، فقيراً في محتواه النظري، بل ومرتبكاً بسبب الأخلاط والشوائب التي طبعت أطروحاته، وفي صدارتها ذلك المزيج المثير من موضوعات حديثة في السياسة والدولة وأخرى تقليدية. وبسبب ذلك، سَهُلَت إزاحتُها ـ في نهاية عشرينيات القرن العشرين ـ من مركز السلطة المعرفية، وتصفية ميراثها. بل إن بعض تلك التصفية نَهَل من جوانب في تلك الإصلاحية ذاتها، واتخذها مطية للقفز إلى ضفافِ إشكالية أخرى جديدة!

أما «الإحيائية» الإسلامية، برافديْها: «الإخواني» و«الصّحوي»، فكانت أفقر معرفياً من سابقتها الإصلاحية، وإن لم تكن أقل تماسكاً في موضوعاتها منها، وخاصة في تعبيرها الفكري «الإخواني»[1]. غير أن الاتساق أو الانتظام الفكري ـ النسبي فيها لم يكن دليل قوة وخصوبة معرفية، بقدر ما كان حاصل فعلِ إعادة إنتاج مكرورة لموضوعات فكرية إسلامية قديمة في مسألة الدولة ونظَام الحكم، أدمنت «الإحيائية» على ممارستها، خاصة موضوعات فقه «السياسة الشرعية». ونحن نقطع بأن فكر «الإحيائية» المعاصر لم يضف شيئاً جديداً إلى نصوص الماوردي، والغزالي، وابن تيمية، وابن القيم، بل هو كان أفقر منها معرفياً، ولم يستطع أن يخرج من مدارها الفكري حتى وهو يتحدث عن الدستور والتمثيل النيابي. . . الخ! ولعل من أسباب ذلك الفقر المعرفي في «فكر» «الإحيائية»[2]، جنوحها المثير إلى تسييس خِطابها، أي إلى إخراجه

---

(١) لا نقصد بـ «الإخواني» ـ هنا ـ التراث الفكري الإسلامي الحديث الذي أنتجته مؤسسة «الإخوان المسلمين» الحزبية (نصوص مثقفيها على وجه التحديد) فقط، بل كل التراث الذي قام على أساس مقدمات فكر البنّا و«الإخوان»، والذي ساهم في إنتاجه كثيرون لم يُضووا جميعاً في الحركة ولا كانوا من أنصارها.

(٢) وهو فقر مزدوج: تجاه فقه «السياسة الشرعية» وتجاه خطاب الإصلاحية الإسلامية الحديثة!

من مستوى الفكر ووضعه في نصاب السياسة، وذلك بسبب **تحزيب** الفكرة الإسلامية وتجنيدها في مشروعٍ سياسيّ حركيّ. هكذا لم تعد أسئلة الإسلام في وعيها أسئلة نظرية، بلْ تحوّلت إلى أسئلةِ ممارسة، أو قل إلى أسئلةٍ تطرحها الممارسة!

لقد لعبت ظروف السياسة، وانخراط رجال الإصلاحية و«الإحيائية» في معتركها، ضدّ منحى تطوير المعرفة الإسلامية: الحديثة والمعاصرة، بالمسألة السياسية وبمسألة الدولة على وجه التحديد. إذ فرضت عليهم منزعاً براغماتياً برَّر لهم الانتقائية والتكرار الجاهز، ودفعهم إلى إهمال مطالب المعرفة إهمالاً كاملاً. لذلك مال معدّل الايديولوجيا إلى الارتفاع في هذا الفكر مقابل هبوط متزايد لمؤشرات المعرفة والإنتاج النظري، كان يتزايد وتيرةً مع الأيام، أي مع تزايد ضغوط السياسة، وحاجات الواقع، ومطالب الممارسة!

- ٢ -

يَلْحَظ القارئ في هذا الفكر ظاهرة أخرى لها علاقة بالانتقائية التي أشرنا إليها، هي الصلة المضطربة التي قامت بينه وبين منظومات مرجعية انتهل منها واستثمر بعض موضوعاتها، وتحديداً الصلة التي أقامتها الإصلاحية والإحيائية معاً بمنظومة مفاهيم الفكر السياسي (الليبرالي) الحديث وبمنظومة مفاهيم فقه السياسة الشرعية. فقد طبعها مَيْلٌ إلى **الاستعارة والتأويل**: استعارة مفاهيم في صورة يغلب عليها الانتخاب، ثم تأويلها على النحو الذي ينسجم مع المقدمات الفكرية التي يصدر عنها صاحب التأويل. إننا نكاد نعثر على نفس المفاهيم: الحديثة والشرعية، في نصوص الإصلاحيين والصّحويين على تفاوت في الحضور وفي كثافة الاستعمال. غير أن استعارة هؤلاء وأولئك لتلك المفاهيم لم تَتَحصَّل منها نفس الدلالات ونفس النتائج، وذلك بسبب الكيفيات المختلفة لتوظيفها في الخطاب، والناجمة بدورها عن نوع عملية التأويل التي أُخْضِعَت لها.

استعمل الإصلاحيون مفاهيم: الحرية، والدستور، والبرلمان (أو التمثيل النيابي)، والرأي العام، جنباً إلى جنب مع مفاهيم: الشورى، والبيعة، وأهل الحل والعقد، والإجماع. وكذلك فَعَل الإحيائيون. كما أنهم قابلوا جميعاً - إصلاحيين وإحيائيين - بين مفاهيم المنظومة الأولى ومفاهيم المنظومة الثانية، على خلفية الاعتقاد بتشابهها في الدلالة. ومع ذلك، لم ينجم عن ذلك فهمٌ

مشترك لدلالات تلك المفاهيم بسبب الاختلاف في منطلقات التأويل وأغراضه. ففيما انصرفت الإصلاحية الإسلامية إلى استعمال مفاهيم الفكر السياسي التقليدي («السياسة الشرعية») للتعبير عن مفاهيم الفكر السياسي الحديث، انصرفت الإحيائية إلى استعمال المفاهيم الحديثة للتعبير عن منظومة السياسة الشرعية. والنتيجة! قادت نقطة الانطلاق إلى نتائج فكرية متباينة.

كان أحد أهداف الإصلاحية من ذلك تربوياً بلا شك؛ تقريب معاني المصطلح الحديث بواسطة استعمال المصطلح القديم، وخاصة مع عُسر ترجمته أو تعريبه. غير أن أهم أهدافها كان ـ بغير شك ـ التماس الشرعية الثقافية والدينية لمفاهيم الفكر السياسي الحديث والإيحاء بأن المفاهيم الشرعية تؤدّي معناه أداءً كاملاً. أما هدف الإحيائية من استعمال المفاهيم الحديثة، للتعبير عن المفاهيم الشرعية، فهو تعميم الاعتقاد بالتماهي بينها في الدلالة، لسحب البساط من الفكر «العلماني»، والقول بأسبقية الإسلام إلى تقرير الديمقراطية (= الشورى) والتعاقد السياسي (= البيعة أو المبايعة)، والتمثيل (= أهل الحل والعقد)، على الرغم مّما اكتنف ذلك من صعوبات في المقابلة والمماهاة، ومنها صعوبة بناء فكرتيْ الشورى والتمثيل بعيداً عن فكرة أهل الحلّ والعقد[3]! هكذا خاض الطرفان معركة تثبيت فكرة كل منهما حول الدولة بطريقة لم تخلُ من دوران ومراوغة بسبب ركوبهما مركب النفعية والانتقائية في العلاقة بالمنظومتين المرجعيتين تينك!

ـ ٣ ـ

طَبَع القول الإسلامي: الإصلاحي والإحيائي، في الدولة خلطٌ نظري أو مفاهيمي نَجَم ـ بدوره ـ عن الفقر المعرفي الذي أشرنا إليه؛ وقد تفاقمت حدّة ذلك الخلط مع الإحيائية إلى حدّ إسقاط الماهية السياسية للدولة وإلباسها ماهية ثقافية وعقدية، والنظر إليها ـ بالتالي ـ بمنظار «فلسفي» (فقهي)! يتمثل الخلط النظري ذاك في **إلغاء الحدود** ـ في الفكر الإسلامي ـ بين الدولة

(٣) حصل ذلك للفقهاء منذ العصر الوسيط، ولم يفعل المعاصرون سوى الشيء نفسه. إذ «لم يتوصل الفقهاء، . . . إلى فكرة التمثيل أو إمكان تمثيل الأكثرية لرغبات المجموع. لقد ظلوا يبحثون عن اليقين في الجماعة والإجماع. ومن أجل الاستحالة العملية ظلّوا يجرّون وراءهم فكرة أهل الحل والعقد التي تسلب ولاية الأمة على نفسها معناها». انظر: رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٢٧٢.

والسلطة (أو النظام السياسي) والحديث عنهما حديث ترادف! مثلما يتمثل ذيله (=إسقاط الماهية السياسية) في عدم النظر إلى الدولة كصعيد سياسي - اجتماعي، بل كمرادف للأمة والجماعة!

من الثابت أن مفكري الإسلام: المحدثين والمعاصرين، لم يتناولوا الدولة كإشكالية نظرية، ولم يتساءلوا عن ماهيتها السياسية في الاجتماع الوطني، بل أعرضوا عن ذلك إعراضاً كاملاً كما لو أن تعريفها النظري في مقام البداهات! في المقابل، انصرفوا إلى الحديث عن **علاقتين** منها: **علاقتها بالدين، وعلاقتها بالأمة** من حيث هي مُسْلِمة. وقد كان ذلك من أسباب فقر مقاربتهم لها، خاصة لدى مفكري القرن العشرين منهم، حيث الغالب على مقاربتهم لها استدعاءُ مسائل ثقافية - برّانية على مسألة الدولة - مثل مسألة الهويّة، واسقاطُها مِنْ علٍ على مجال التفكير في الدولة! غير أن هذا الغياب الكامل لتناولٍ نظري مستقل لمسألة الدولة، لم يَقُد إلى اختزال النظر إليها في تينك العلاقتين فحسب، بل هو قاد - أيضاً - إلى التفكير في الدولة من خلال السلطة، بل قل إلى افتراض الدولة سلطةً، مجرَّد سلطة!

لم ينظر الإسلاميون إلى الدولة بوصفها ماهية مجرَّدة ومتعالية على حقل الممارسات السياسية والاجتماعية والثقافية، بل اختزلوها إلى أداة قابلة للحيازة والتملك والاستعمال، أو بعبارة أخرى إلى سلطة يُسْعَى إلى السيطرة عليها لتحقيق هدفٍ أو مشروعٍ سياسي. وهكذا، بقدر ما انصرفوا إلى التفكير في النظام السياسي الإسلاميّ، محتسبين ذلك تفكيراً في الدولة الإسلامية، أعادوا إنتاج تصوُّر أَدَاتيّ (Conception instrumentaliste) للدولة سبقهم الماركسيون - البلاشفة - إليه[٤]. وهكذا، بدل أن يربطوا الدولة بالمجتمع - بحسبانها تكثيفاً لتناقضاته وعلاقات القوى فيه[٥] - ربطوها بفكرة (الدين) وبنخبة (أهل الحل والعقد، والفقهاء العدول عند الشيعة)، تماماً كما فعل الماركسيون حين ربطوها بفكرةٍ (الاشتراكية) وبطبقةٍ اجتماعية (البروليتاريا).

تعاظمت النزعة إلى إهدار الحدود والفواصل بين الدولة والسلطة مع انعطافة الفكر الإسلامي نحو الفكرة الإحيائية والصحوِّية، منذ نهاية عشرينيات

---

(٤) انظر نقداً حادًّا للمفهوم اللينيني الأداتيّ للدولة في: Nicos Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir et le socialisme*, politiques (Paris: Presses universitaires de France, 1978).

(٥) انظر هذا المفهوم للدولة في: Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales* (Paris: Maspéro, 1980), tome 1, pp. 51-52.

القرن العشرين، لكنها اتخذت صيغة جديدة هي بناء نظرة عَقَدية للدولة وللسياسة والسلطة وإهدار مفهومها السياسي. لم تعد الدولة ـ في هذه النظرة ـ صعيداً سياسياً يمثل المجال الوطني ويُكَثِّف تناقضاته، بل باتت **ماهية ثقافيةً** ترادف معنى الأمة ذاته! يعبّر عن ذلك أمثل تعبير القول بصفتها الدينية: دولة إسلامية. أي لم تعد الدولة كياناً متعالياً ومبدأً للتنظيم السياسي والاجتماعي، بل أصبحت **ذاتاً** متحددة بمبدأ أعلى منها ومن وظيفتها، بل لا تتقرر لها الماهية والوجود إلا به. وفي امتداد هذه النظرة «العَقَدية»، غير السياسية للدولة، أنتج مفكرو الإحيائية ـ في الواقع ـ فكراً حول الأمة والجماعة لا حول الدولة!

ليس معنى ذلك أن الدولة لا تنبثق من الأمة، أو لا ترتبط بها، إذ إن هذا الارتباط موجود وثابت في كيان الدولة؛ غير أن الأمة التي يقع هذا الارتباط بها ـ من قبل الدولة ـ ليست كيانيةً ثقافية أو دينية بل هي كيان اجتماعي وسياسي في المقام الأول، والدولة لا تطابق الأمة إلا بهذا المعنى وإلا تحوَّلت إلى رديف آخر للرسالة الدينية: إلى دولة تشبه دولة الخلاص المسيحي الدينية في القرون الوسطى! إن مشكلة الفكر **الإسلامي** المعاصر ـ خاصة بعد انهيار الإصلاحية ـ تكمن في أنه **لم يفكر في الدولة انطلاقاً من الاجتماع الوطني (أو الاجتماع السياسي والمدني)، وإنما فكَّر فيها من داخل الاجتماع الديني**، وبسبب ذلك، لم يكن أمامه إلا أن يحوّلها إلى إشكالية **ثقافية**، بل إلى فرع لإشكالية أصل هي إشكالية الهوية[٦]!

ـ ٤ ـ

تاريخ الفكر الإسلامي: الحديث والمعاصر، تاريخ **قطائع**؛ تمثل فيه كل لحظة فكرية قطيعة مع سابقتها: فالإصلاحية جاءت تشكل قطيعة مع فقه السياسة الشرعية، وسلفية رشيد رضا أنجزت قطيعة أولية مع الإصلاحية، وإحيائية حسن البنا استكملت تلك بقطيعة مضاعفة مع الإصلاحية ومع سلفية رضا، وخطاب «الحاكمية» والتكفير مثَّل قطيعة مع الخطاب «الإخواني»، و«ولاية الفقيه» كانت ـ أيضاً ـ قطيعة مع الخطاب الشيعي الإصلاحي: خطاب

(٦) لم يجانب رضوان السيد الصواب حين اعتبر الحركات الإسلامية حركات إحيائية، دينية وثقافية في جوهرها وأن جنوحها اليوم إلى السياسة إنما حصل نتيجة الأزمات الاجتماعية والسياسية... انظر: السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

المشروطة. غير أن سائر هذه القطائع كان متفاوتاً في القيمة تفاوتَ جِدَّتِهِ وجغرافيةِ الانفصال التي رسمها: ففيما كانت بلا حدود: قطيعة رضا مع الإصلاحية محدودة في نصّ واحد (الخلافة أو الإمامة العظمى)، وفيما كانت قطيعة البنا مع رضا والإصلاحية تجد لها حدوداً معينة عند نقطة دفاعه عن النظام الدستوري والنيابي، فإن قطيعة «الصحوية» القطبية، وما خرج من صلبها، كانت بلا حدود: كاملة وشاملة بحيث لم تترك قليل شك أو لبساً لأحد في طلاقها النهائي مع الإصلاحية. وهو ما ينطبق على قطيعة «ولاية الفقيه»[٧] مع «ولاية الأمة على نفسها»: التي قال بها الفقه الشيعي الدستوري مع النائيني. وعلى ذلك، فإن القطيعة الفكرية الحاسمة، التي حصلت في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث، والتي تستحق أن يُطْلَق عليها نعت القطيعة، هي تلك التي أنجزها تيار «الصحوة» مع تيار الإصلاحية، وأتت بمعاول الهدم على الميراث الإسلامي النهضوي منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر إلى عشرينيات القرن العشرين[٨].

تمظهرت قطيعة خطاب تيار «الصحوة» مع الخطاب الإصلاحي في الانشقاق عن فكرة الدولة الوطنية وعن التراث الناهل من الفكر السياسي الإنساني الحديث، وفي إعادة تأويل مقولة «الدولة الإسلامية» تأويلاً جديداً تحوّلت ـ في أعقابه ـ إلى دولة ثيوقراطية. ولم يكن ذلك الانشقاق مجرد استبدال مفاهيمي شكلي، بل أراد نفسه انقلاباً فكرياً تاماً على الأسس والمقدمات التي أنتجت خطاب الإصلاحية الإسلامية. هكذا أعادت الصحوية النظر في مقدمات السياسة في الوعي الإسلامي: في موقع السياسة والدولة من العقيدة، وفي موقع رجال الدين من السلطة! لم تعد السياسة ـ عندها ـ من الفقهيات والفروع، باتت من أصول الدين. ولم تعد وظيفة الفقهاء دينية، أصبحت سياسية أيضاً. وبكلمة، أعادت النظر في المفهوم السني ذاته للسياسة والدولة الذي درج عليه المسلمون والفقهاء في كل الأعصر!

---

(٧) ندرج في هذا الحديث ـ وما يليه ـ فكرة «ولاية الفقيه» ضمن فكر التيار الصحوي.

(٨) لا شك أن فكر البنا و«الإخوان» كان من مقدمات فكر «الصحوة». غير أن تراث «الحاكمية» و«الجهاد» والتكفير و«ولاية الفقيه» باعد الشقة بينه وبين تلك المقدمات على نحو لم يعد قابلاً للرتق. الأمر الذي يفرض النظر إلى خطاب البنا ـ اليوم ـ بوصفه لحظة انتقالية إلى خطاب «الصحوة» أكثر مما هو جزء من تراثها، مثلما بات يفرض علينا النظر إلى كتابات تلامذة البنا ـ اليوم ـ بوصفها محاولة للعودة بتلك «الصحوة» إلى مقدماتها الإخوانية، وهو ما يعبّر عنه القرضاوي وآخرون بمقولة «ترشيد الصحوة»!.

الانشقاق - إذاً - كان انشقاقاً عن التراث الفقهي السني العام وليس انشقاقاً عن التراث الإصلاحي فحسب، وكان الدليل عليه انفتاح الصحوية على أفكار الإمامة و«الروافض» - بعبارة فقهاء السنة - وتلبيسها مفاهيم السياسة الشرعية شكلاً! ولعل مجرد الانتباه إلى مراجع التيار الصحوي الحديثة يكشف عن نوع الإسلام الذي بشرت به: إنه إسلام المودودي والنَّدْوي المدافع عن جماعة المسلمين في «دار الكفر»، (الهند)، المتطلع إلى إقامتها «دار الإسلام» بعد الهجرة إليها (باكستان). لقد أعادت إنتاج هذا الإسلام غير العربي في البلاد العربية، فأسقطته عليها وطبقت ثنائيات: «المجتمع الجاهلي»/ «المجتمع الإسلامي»، «دار الحرب»/ «دار الإسلام»، وسوَّغ لها ذلك العمل بثنائيات عقدية وكلامية: الكفر/ الإيمان، الكفر/ الجهاد... الخ، لتنتهي إلى تهيئة مناخ فكري وسياسي ونفسي لإنتاج الفتنة!

حاولت الإصلاحية توظيف الإسلام للتقدم وللمشاركة في العصر، أما الصحوية، فحاولت الانسحاب من التاريخ[٩] والعودة بالإسلام إلى مواقع دفاعية غير حصينة متى أُخِذ توازنُ القوى الحضاري في الاعتبار! والنتيجة أن الإصلاحية رسمت دوراً إيجابياً للإسلام، كعقيدة وثقافة، في التاريخ الكوني الحديث، فيما حوَّلته الصحوية - في أفضل الحالات - إلى **ايديولوجيا سياسية** للممانعة ضد العصر والتاريخ! هكذا أتت قطيعتها مع الإصلاحية قطيعة مع العصر أيضاً بحسبان الإصلاحية النهضوية المحاولة الفكرية الأخيرة التي أنتجها المسلمون لتحقيق تفاعل خلّاق ومتوازن مع متغيرات العالم بعد انهيار مدنيتهم. بهذا المعنى، **كانت الإصلاحية صرخة، فيما كانت الصحوية حشرجة!**.

- ٥ -

تاريخ الفكر السياسي الإسلامي - أيضاً - تاريخ نكوصي وانحداري، كلما تقدَّمنا في الزمان صعوداً، تراجع معدّل الإنتاج والاجتهاد فيه بوتائر مخيفة. المسافة - اليوم - بين محمد عبده أو الكواكبي وبين عبد السلام فرج أو علي بلحاج مسافة فلكية مخيفة، وهي نفسها المسافة - في إيران - بين النائيني وبين تسخيري، بل هي المسافة - في سائر العالم الإسلامي - بين الأفغاني وبين

(٩) «... الإصلاحيون يريدون الانخراط في العالم والمشاركة في حضارة العصر، بإسلامهم طبعاً، لا من أجل مكافحة العصر والعالم، بل من أجل العيش في ظل القيم المشتركة الموجودة في كل الأديان والتجارب الحضارية... أما الصحويون فيريدون الانفصام والتمايز عنه». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٢.

«الأفغان العرب» من أمراء الحرب والفُتْيَا في دماء المسلمين! بدأ الإسلام المعاصر محاولة صعبة ـ ولكن مِقْدَامَة ـ لضخّ الحياة في العقل والاجتهاد والشورى والانفتاح على ثمرات الفكر الإنساني، ثم تراخت العزيمة ودبَّ فيها الوهن كي ننتهي اليوم إلى أفكار ترفض الحضارة بدعوى أنها من بضاعةِ إلحادية، وتدعو إلى إحياء الموتى وقتل الأحياء، وتقديس الأمية بدعوى أن النبي أمّي! انتقلنا سريعاً من عصر المفكرين (المصلحين) إلى عصر الدعاة (السياسيين)، إلى عصر أمراء الحرب داخل «دار الإسلام» وكتّاب أدبيات القَبْر والحَشْر! لم يَعُدْ تاريخاً تاريخُ الفكر الإسلامي اليوم، أصبح لاتاريخاً!!!

ليست الثقافة وحدها ما يفسّر هذا المسار التراجعي الانحداري، وإن كانت من أهمّ أسباب تفسيره[١٠]، بل إن وقائع التطور السياسي ـ خلال هذا القرن خاصة ـ تضع في حوزتنا عناصر أخرى لتفسير ذلك. فقد تضافرت عوامل السياسة الدولية ومتغيراتها الكونية الحديثة (الانتصار الهائل للمدنية الغربية ومنظوماتها المادية والفكرية)، وعوامل السياسة المحلية وحقائقها الصاخبة (قيام النظام السياسي الوضعي ورسوخه في البلاد الإسلامية)، لِتَضَع الإسلام: عقيدةً وثقافة ومجتمعات، في موقع دفاعي صعب أمام حقائق ذلك الانتصار. والمشكلة أن هذا الموقع الدفاعي لم يكن موقعاً سياسياً فحسب، أو قل إنه لم يَبْق محصوراً في نطاق هذه الحدود، بل بات كذلك ـ أي موقعاً دفاعياً ـ على الصعيد الثقافي أيضاً! وبسبب ذلك، أصبح منحى الممانعة النضالية لدى الإسلام الحزبي الطابع الغالب لردود الإسلام المعاصر على الزّخّ المستمر لتلك الحقائق المنهمرة عليه من خارج؛ وهو منحنىً تلازَمَ مع ميلٍ جارف إلى الانكفاء والانغلاق والتشرنق على الذات في الوعي الإسلامي. وباتت الصورة معروضة على هيئة معادلة: كلما اشتدت وطأة الهجوم على الإسلام بالحداثة: السياسية والاجتماعية والفكرية، زادت معدلات التراجع والنكوص فيه!

هذا ـ في ما نقدّر ـ مما يفسّر إلى حدّ بعيد ما تعرَّض له العقل

---

(١٠) حوّلت الحركة الإسلامية الإسلام من عقيدة يختص بها قسمٌ من المجتمع: علماء الدين والفقهاء والباحثون، إلى ثقافة عامة أو عمومية يلج بابها كل من نطق بالشهادتين. وكانت لذلك غرامات باهظة، فقد تصدى للقول فيه كل من تلقّن قليلاً من العلم (الحزبي الإسلامي) السطحي. لذلك، كان من الطبيعي أن يعبّر الداخلون الجدد إلى رحاب القول الإسلامي عن أفكارهم بالرصاص والسكين والساطور والعنف اللفظي لأنهم لا يملكون أسلحة أخرى لـ «الحوار» مع مخالفيهم!

الإسلامي المعاصر من نزيف فكري خطير، وغير مسبوق في حدّته، فَقَد فيه الكثير من الأنزيمات والعناصر الحيوية، ليؤول إلى حالٍ من الضعف والهزال عزَّت لها النظائر حتى في أكثر لحظاته عتمة في تاريخه الوسيط!

ـ ٦ ـ

أطلق تراجع العقل السياسي الإسلامي، في الربع قرن الأخير، ردود فعل تصحيحية من قبل مفكرين مجتهدين راعهم أن يعاينوا النتائج الفادحة لتحزيب الفكرة الإسلامية، وتحويلها من فكرة جامعة إلى ايديولوجيا للتفتيت والتمزيق في كيان المجتمع والأمة؛ كما راعهم أن يشاهدوا كيف تنتصب في وعي الإسلاميين الحواجز والحوائل أمام الإبداع والاجتهاد في فهم متغيرات الواقع والتعامل مع «نوازله». وقد اتخذت ردود الفعل تلك شكل نقدٍ ـ متفاوت في الحدة ـ للتراث الفكري الإسلامي المعاصر، منذ لحظته «الإخوانية» التأسيسية حتى اليوم، وإن كان معظمه قد انصبّ على الحقبة الأخيرة التي بدأت في النصف الأول من الستينيات مع أفكار «الجاهلية» و«الحاكمية» و«ولاية الفقيه». ولقد انخرط في هذه الورشة الفكرية النقدية: ورشة المراجعة النظرية للمفاهيم والفرضيات السائدة في ساحة النظر الإسلامي المعاصر، قسم كبير من الباحثين الإسلاميين من غير المنتمين إلى حركات إسلامية، وآخر مؤلف من كتاب انسحبوا من أطر تنظيمية إسلامية، ثم قسم ثالث ما زال يحاول أن ينجز تلك المراجعة من مواقعه السياسية ـ التنظيمية ذاتها أو من مواقع جديدة أقامها بعد انفراطِ أطرٍ سابقة أو انشقاق عنها.

ولعل أهم ما أسفرت عنه عملية النقد والمراجعة تلك، هو العودة إلى الأصول الفكرية الإسلامية الحديثة: إلى مقدماتها النظرية، وإلى مفاهيمها، وإشكالياتها، وهواجسها ـ و ـ بالتالي ـ تجاوز كل ذلك التراث اللاحق الذي صاغه الجيلان «الإخوانيان»: الثاني والثالث، منذ النصف الثاني من القرن العشرين، بحسبانه حَادَ عن الأصول تلك، وأرسى لنفسه مقدمات مغايرة، وأنتج فكرة داخل بناها المغلقة. والقارئ في نصوص هذه الموجة الجديدة من المراجعة الفكرية يلحظ أن تلك «العودة إلى الأصول الحديثة» اتخذت شكلين ووجهتين: شكل عودة إلى «أصول» قريبة هي ـ بالتعريف ـ فكر حسن البنا، وشكل عودة إلى «أصول» بعيدة هي فكر الإصلاحية الإسلامية:

الذين عادوا بالفكر السياسي الإسلامي إلى «أصوله الإخوانية»: الواقعية

والمنفتحة، هم في معظمهم ممّن ظل وفيّاً لفكر البنا من «الإخوانيين» ومن غيرهم ممن لا يزال - حتى اليوم - يعمل داخل أطر سياسية إسلامية. وليس ما حرّره الشيخان محمد الغزالي ويوسف القرضاوي وبعضٌ آخر من تلامذتهما حول الإسلام والدولة و«الصحوة الإسلامية»، وسواها من موضوعات السياسة، إلا المثال الأقوى لتلك العودة. وإذا كانت هذه العودة شاملة في الحالات التي ذكرنا، فهي كانت جزئية في حالات أخرى لدعاة إسلاميين آخرين وجدوا في فكر البنا منطلقاً مقبولاً للبناء عليه في مسائل سياسية مختلفة. يصدق ذلك - مع حفظ الفارق - على عبد السلام ياسين: المتصوف، وعلى راشد الغنوشي: العقلاني، وعلى عبد الله النفيسي: الشعبوي. ولعل ذلك يصدق - أيضاً - على كتاب إسلاميين كثر يقفون على مسافة من العمل السياسي مثل فهمي هويدي، ومحمد سليم العوا، وطارق البشري، وأحمد كمال أبو المجد، ومنير شفيق وآخرين، لكنهم يرون في مقالة البنا في السياسة نصّاً واقعياً دافع عن مثال إسلامي للسياسة والدولة غير مجافٍ للعصر وللتقدم.

أما الذين عادوا بالفكر السياسي الإسلامي إلى «أصوله» الإصلاحية فهم - في الأغلب الأعم منهم - من الباحثين المستقلين[١١]، الذين ذهبوا إلى الاعتقاد بالدور التخريبي الذي لعبته الحزبية الإسلامية في ابتذال الفكر السياسي الإسلامي، وأعادوا الاعتبار إلى تقاليد البحث العلمي، وإلى تراث الإصلاحية الإسلامية بالذات. ولعل كتابات فهمي جدعان، ورضوان السيد، ومحمد عمارة، ووجيه كوثراني (في مرحلة سابقة)، و- إلى حدّ ما - أحمد الموصللي، ومحمد فتحي عثمان، من أبرز من قاموا بذلك الدور، معيدين للإصلاحية الإسلامية موقعها في ساحة الفكر. وإذا كان العائدون إلى ظلال البنا قد أسدوا خدمة للسياسة الإسلامية بإعادة رسم الممكن والممتنع فيها، فإن العائدين إلى الإصلاحية أسدوا خدمات فكرية جليلة للفكر العربي والإسلامي، وفتحوا أمام البحث في مشكلاته المتصلة بعلاقة الديني بالسياسي آفاقاً أكثر رحابة.

هل تكفي هذه العودة إلى الإصلاحية لكي تكون عنوان مراجعةٍ فكرية حقيقية للتراث الفكري الإسلامي المعاصر؟

---

(١١) لعل الغنوشي وحده ينفرد من الدعاة والسياسيين بالعودة إلى الأصول الإصلاحية.

ربَّما بدت لكثيرين سلفية جديدة. لكن ذلك محض انطباع خاطئ سريع، وذلك لأن المشروع الإصلاحي النهضوي للقرن التاسع عشر لم يتحقق منه شيء ذو بال حتى تكون الدعوة إليه في عداد القول السلفي! لقد أجهض قبل ثلاثة أرباع القرن، ولا نخال أن ذلك الإجهاض أَوْدَى بشرعيته التاريخية. نعم، قد لا تكون الإصلاحية مفيدة في صورتها السابقة، لكنها ـ بغير شك ـ التراث الإسلامي الوحيد في هذا العصر الذي يمكن أن يُبْنَى عليه...

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن أبي الضياف، أبو زيد أحمد. **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**. تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار. تونس: كتابة الدولة للثقافة والأخبار، ١٩٦٦. ٨ ج.

ابن باديس، عبد الحميد. **آثار ابن باديس**. إعداد وتصنيف عمار الطالبي. الجزائر: دار ومكتبة الشركة الجزائرية، [١٩٦٨]. ٢ ج في ٤ مج.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه عصام فارس الحرستاني ومحمد ابراهيم الزغلي. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣.

ــــــ . **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

ابن خلدون. **المقدمة**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧. (سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد؛ ١)

الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط ٢. القاهرة: مكتبة

النهضة المصرية، ١٩٦٩.

الأفغاني، جمال الدين. **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**. ط ٤. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [د.ت.].

ــــــ . **ضحى الإسلام**. ط ١٠. بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.]. ٣ ج.

الأنصاري، حميد. **حديث الانطلاق: نظرية في الحياة العلمية والسياسية للإمام الخميني: (من الولادة وحتى العروج)**. ط ٢. طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ١٩٩٦.

الأنصاري، محمد حسين. **الإمامة والحكومة في الإسلام**. طهران: مطبوعات مكتبة النجاح، ١٩٩٨.

الأنصاري، مرتضى. **المكاسب**. تحقيق السيد محمد كلانتر. بيروت: مؤسسة النور، ١٩٩٠.

أومليل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

باروت، محمد جمال. **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤.

البشري، طارق. **الحوار الإسلامي العلماني**. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٦. (في المسألة الإسلامية المعاصرة)

ــــــ . **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٦. (في المسألة الإسلامية المعاصرة)

بلقزيز، عبد الإله. **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

ــــــ . **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢.

ــــــ . **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر، ١٨٤٤ ـ ١٩١٨**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٧. (فكر عربي معاصر)

ــــــ . **العنف والديمقراطية**. ط ٢. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٠.

ـــــــ . **في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية**. الدار البيضاء؛ بيروت: دار أفريقيا الشرق، ١٩٩٨.

البنّا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا**. بيروت: المؤسسة الإسلامية، [د.ت.].

الترابي، حسن عبد الله. **نظرات في الفقه السياسي**. الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، [١٩٨٨].

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي. ط ٢. تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. ط ٦. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــــ . **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. بيروت: المركز الثقافي العربي؛ دار الطليعة، ١٩٨٢.

ـــــــ . **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

ـــــــ . **الماضي في الحاضر: دراسة في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف. **كتاب التعريفات، مع فهرست: تعريفات ومصطلحات لغوية وفقهية وفلسفية جمعت من أمهات الكتب الفلسفية والفقهية واللغوية ورتبت على حروف الهجاء من الألف إلى الياء**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦.

الحجوي، محمد بن الحسن. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٩٧٧.

حوّى، سعيد. **جند الله: ثقافةً وأخلاقاً**. ط ٢. القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧.

خالد، خالد محمد. **الدولة في الإسلام**. القاهرة: دار ثابت، ١٩٨١.

ـــــــ . **من هنا ـ نبدأ.** ط ٤. القاهرة: دار النيل للطباعة، ١٩٥٠.

خالدي، صلاح عبد الفتاح. **سيد قطب الشهيد الحي.** عمّان: مكتبة الأقصى، ١٩٨١.

خلاّف، عبد الوهاب. **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية.** القاهرة: المطبعة السلفية، [١٩٣١].

الخليلي، جعفر. **مدخل إلى موسوعة العتبات المقدسة.** ط ٢. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٧.

الخميني، روح الله الموسوي. **الاجتهاد والتقليد.** طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، [١٩٩٧].

ـــــــ . **الحكومة الإسلامية.** ط ٢. بيروت: مركز بقية الله الأعظم، ١٩٩٩.

ـــــــ . **الكوثر: مجموعة من خطابات الإمام الخميني (س) التي تتضمن تسجيلاً لوقائع الثورة الإسلامية خلال الأعوام (١٩٦٢م ـ ١٩٧٨م).** طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ١٩٩٦. ٣ ج.

درويش، صالح قصي. **راشد الغنوشي.** الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٣. (سلسلة الحوار)

الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا، رشيد رضا ـ علي عبد الرازق ـ عبد الرحمن الشهبندر: دراسة ونصوص. دراسة وتقديم وجيه كوثراني. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦. (سلسلة التراث العربي المعاصر)

دياب، محمد حافظ. **سيد قطب: الخطاب والايديولوجيا.** ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨.

رضا، محمد رشيد. **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية.** القاهرة: مطبعة المنار، [١٩٢٢].

ـــــــ . **مختارات سياسية من مجلة المنار.** تقديم ودراسة وجيه كوثراني. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠. (سلسلة التراث العربي المعاصر)

السباعي، مصطفى. **اشتراكية الإسلام.** ط ٢. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٠.

ستيورت، دزموند. **تاريخ الشرق الأوسط الحديث: معبد جانوس.** نقله إلى العربية زهدي جار الله. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٤.

السليماني، أبو عبد الله [الأعرج]. **اللسان المعرب عن تهافت الأجنبي حول المغرب.**

السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة**. بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٤.

ـــــ . **الجماعة والمجتمع والدولة**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

ـــــ . **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

ـــــ . **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

سيد أحمد، رفعت. **النبي المسلح**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١. ٢ ج.

ج ١: **الرافضون.**

ج ٢: **الثائرون.**

السيف، توفيق. **ضد الاستبداد**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

ـــــ ومحمد حسين الغروي. **ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة: قراءة في رسالة «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» لشيخ الإسلام الميرزا محمد حسين الغروي النائيني**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

الشاطبي، أبو اسحق ابراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الأحكام**. [بيروت]: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، [د.ت.] . ٤ ج.

ـــــ ومحمد رشيد رضا **الاعتصام: مع تعريف محمد رشيد رضا**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [١٩١٣]. ٢ ج.

شفيق، منير. **الإسلام ومواجهة الدولة الحديثة**. ط ٣. تونس: الناشر للطباعة والنشر؛ دار البيرق للنشر، ١٩٩٢.

شمس الدين، محمد مهدي. **في الاجتماع السياسي الإسلامي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي**. قم: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٩٤.

ـــــــ . **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**. ط ٢. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٠.

ـــــــ . **نهاية الأقدام في علم الكلام**. تحقيق ألفرد جيوم. بغداد: مكتبة المثنى، [د.ت.].

الشيرازي، حسن. **كلمة الإمام المهدي «عليه السلام»**. بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣.

الشيرازي، محمد. **الحكم في الإسلام**.

الصدر، محمد باقر. **بحث حول الولاية**. ط ٣. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨١.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٣ - ١٩٧٧]. ٤ ج.

ج١: **التمدن والحضارة والعمران**.

عبد الجبار، فالح. **المادية والفكر الديني المعاصر**. [د.م.]: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، ١٩٨٥.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨.

عبد الفتاح، نبيل. **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر**. القاهرة: مكتبة مدبولي، [١٩٨٤].

عبد اللطيف، كمال. **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

ـــــــ . **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ - ١٩٧٣. ٥ ج.

ج ١: **الكتابات السياسية**.

ج ٢: **الكتابات الاجتماعية.**

ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات.**

ج ٤: **في تفسير القرآن.**

ج ٥: **في تفسير القرآن.**

عثمان، محمد فتحي. **التجربة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة: دروس الماضي وآفاق المستقبل.** الجزائر: دار المستقبل، ١٩٩١. (منشورات مركز دراسات المستقبل الإسلامي؛ ١)

العروي، عبدالله. **مفهوم الايديولوجيا ـ الادلوجة.** بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠.

ـــــــ . **مفهوم الحرية.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

ـــــــ . **مفهوم الدولة.** ط ٢. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣.

ـــــــ . **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

العشماوي، محمد سعيد. **الإسلام السياسي.** ط ٢. الجزائر: موفم للنشر؛ الدار البيضاء: تانسيفت، ١٩٩١.

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

العلوي، سعيد بنسعيد. **الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب.** مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٢. (الفكر الإسلامي المعاصر؛ ٣)

ـــــــ . **أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة.** الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٥. (سلسلة بحوث ودراسات؛ ١٢)

ـــــــ . **الايديولوجيا والحداثة: قراءات في الفكر العربي المعاصر.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

ـــــــ . **دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي.** الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، [د.ت.]. (سلسلة الأطروحات والرسائل؛ ٦)

العلوي الاندونيسي، عيدوس [ابن درويش]. **شواهد التنزيل لمن خص**

بالتفضيل. تحقيق لجنة التحقيق في المجمع العالمي لأهل البيت. قم: المجمع العالمي لأهل البيت، ١٩٩٦.

علي، حيدر إبراهيم. **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

عمارة، محمد. **الدولة الإسلامية ـ بين العلمانية والسلطة الدينية**. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٨.

عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**. القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٦٠. ٢ ج (سلسلة الثقافة العامة)

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. ط ٣ مزيدة. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨. (ذخائر العرب؛ ١٥)

الغزالي، محمد. **السنة النبوية بين أهل الفقه... وأهل الحديث**. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩.

غليون، برهان. **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

ــــــ . **نقد السياسة: الدولة والدين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

ــــــ . **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**. تونس: [د.ن.]، ١٩٨٩.

الفاسي، علال. **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**. طنجة: عبد السلام جسوس، ١٩٤٨.

ــــــ . **دفاع عن الشريعة**. الرباط: [د.ن.]، ١٩٦٦.

ــــــ . **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، [١٩٦٣].

ــــــ . **النقد الذاتي**. ط ٢. تطوان، المغرب: دار الفكر المغربي، [د.ت.].

فضل الله، محمد حسين. **الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا**. ط ٣. بيروت: دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

الفنجري، أحمد شوقي. **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠.

القرضاوي، يوسف. **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**.

ـــــ . **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١. (سلسلة حتمية الحل الإسلامي؛ ١)

ـــــ . **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة الإسلامية ومقاصدها**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨.

ـــــ . **الصحوة الإسلامية**. القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

ـــــ . **من أجل صحوة إسلامية راشدة**. الدار البيضاء: دار المعرفة، [د. ت.].

ـــــ . **من فقه الدولة في الإسلام**. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٧.

قرم، جورج. **تعدد الأديان وأنظمة الحكم : دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٢.

قطب، سيد. **الإسلام ومشكلات الحضارة**. ط ١١. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢.

ـــــ . **دراسات إسلامية**. ط ٩. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

ـــــ . **المستقبل لهذا الدين**. ط ١٢. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢.

ـــــ . **معالم في الطريق**. ط ١٠. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

ـــــ . **معركة الإسلام والرأسمالية**. ط ١٣. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

ـــــ . **نحو مجتمع إسلامي**. ط ١٠. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

قطب، محمد. **جاهلية القرن العشرين**. بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤.

ـــــ . ـــــ . القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠.

ـــــ . **العلمانيون والإسلام**. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤.

الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة للكواكبي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة التراث القومي)

اللاري، مجتبى الموسوي. **دراسة في أسس الإسلام**. ترجمة كمال السيد. قم:

مركز نشر الثقافة الإسلامية في العالم، ١٩٩٨.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية.** بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.].

المبارك، محمد. **نظام الإسلام: الحكم والدولة.** ط ٤. بيروت: دار الفكر، ١٩٨١.

مبروك، محمد إبراهيم. **مواجهة المواجهة.** القاهرة: دار ثابت، ١٩٩٤.

محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي.** بيروت: دار الشروق، ١٩٧١.

المظفر، محمد رضا. **أصول الفقه.** ط ٣. النجف: مكتبة المظفر، ١٩٧١.

ـــــ . **عقائد الإمامية.** قدم له حامد حفني داود. طهران: كتابخانة بزرك إسلامي، ١٩٦١.

المعجم الفقهي. قم: مركز المعجم الفقهي في الحوزة العلمية، [د.ت.].

منتظري، حسين. **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية.** ط ٢. بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨. ٤ ج.

المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور.** [بيروت]: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠.

موسى، سلامة. **التثقيف الذاتي أو كيف نرى أنفسنا.** القاهرة: مطبعة التقدم، [د.ت.].

ـــــ . **ما هي النهضة؟.** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

موصللي، أحمد. **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الايديولوجي السياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين).** بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣.

مونتران، روبير (محرر). **تاريخ الدولة العثمانية.** ترجمة بشير السباعي. القاهرة: دار الفكر، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣. ٢ ج.

ميتشيل، ريتشارد. **الإخوان المسلمون.** ترجمة عبد السلام رضوان ومنى أنيس. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧. ٢ ج.

الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى.** تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري. الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٥٤ ـ ١٩٥٦.

الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**. الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، [د.ت.].

النراقي، أحمد. **عوائد الأيام**. ط ٣. قم: مكتبة بصيرتي، ١٩٨٨.

ـــــــ . **ولاية الفقيه**. تصحيح وتعليق وتقديم ياسين الموسوي. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠.

الهاشمي، محمود. **نظرة جديدة في ولاية الفقيه**.

الهضيبي، حسن اسماعيل. **دعاة... لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**. ط ٢. القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٧٧.

هويدي، فهمي. **الإسلام والديمقراطية**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.

هيكل، محمد حسنين. **خريف الغضب: قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات**. ط ٢. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٨٣.

ياسين، عبد السلام. **الإسلام والقومية العلمانية**. ط ٢. طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، ١٩٨٥.

ـــــــ . **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**. الدار البيضاء: المؤلف، ١٩٩٤.

ـــــــ . **الشورى والديمقراطية**. الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ١٩٩٦.

ـــــــ . **المنهاج النبوي: تربيةً وتنظيماً وزحفاً**.

يكن، فتحي. **مشكلات الدعوة والداعية**. ط ٣. [بيروت]: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٤.

دوريات

الحسيني، محمد. «اللوثرية المختلفة ومشروع العلمنة المزعومة.» **الهدف**: ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢.

شمس الدين، محمد مهدي. «المشروع السياسي الإسلامي وآفاق المستقبل.» **الغدير**: السنة ٢، الأعداد ١٤ ـ ١٦، حزيران/يونيو ١٩٩١.

فضل الله، محمد حسين. «القيادة الإسلامية في داخل الدولة.» **الثقافة الإسلامية**: العدد ٣٧، أيار/مايو ـ حزيران/ يونيو ١٩٩١.

ندوات، مؤتمرات

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٩.

العلاقات العربية ـ الإيرانية: الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جامعة قطر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abrahamian, Ervand. *Iran between Two Revolutions* . Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982. (Princeton Studies on the Near East)

Althusser, Louis. *Lire «le capital»*. Paris: Maspéro, 1965. 2 tomes. (Théorie; 2-3)

——— . *Positions, 1964-1975*. Paris: Editions sociales, 1976.

——— . *Pour Marx*. Paris: Maspéro, 1965. (Théorie; 1)

Arkoun, Mohammed. *L'Islam, morale et politique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1986.

——— . *Pour une critique de la raison islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1984. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 24)

Badie, Bertrand. *Culture et politique*. Paris: Economica, 1983. (Collection politique comparée)

——— . *Les Deux états: Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*. [Paris]: Fayard, 1986. (L'Espace du politique)

Bettelheim, Charles. *Les Luttes de classes en URSS*. Paris: Maspéro; Seuil, 1974.

Carré, Olivier. *Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutub, frère musulman radical*. Paris: Cerf; Presses de la fondation

nationale des sciences politiques, 1984. (Patrimoines islam)

——— et Paul Dumont (dirs.). *Radicalismes islamiques*. Paris: L'Harmattan, 1985.

Corbin, Henry. *En islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*. Paris: Gallimard, 1971-1972. 4 tomes.

tome 1: *Le Shi'isme duodécimain.*

Djaît, Hichem. *L'Europe et l'islam*. Paris: Seuil, 1978. (Collections esprit)

——— . *La Grande discorde: Religion et politique dans l'islam des origines*. Paris: Gallimard, 1989. (Bibliothèque des histoires)

——— . *La Personnalité et le devenir arabo-islamique*. Paris: Seuil, 1974. (Collections esprit)

Gardet, Louis. *La Cité musulmane: Vie sociale et politique*. Paris: Vrin, 1961.

Keppel, Gilles. *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Seuil, 1991.

Laroui, Abdallah. *La Crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme?*. Paris: Maspéro, 1978. (Textes à l'appui. Série philosophie)

——— . *L'Idéologie arabe contemporaine*. Préface de Maxime Rodinson. Paris: Maspéro, 1982. (Fondations)

——— . *Islamisme, modernisme, libéralisme: Esquisses critiques*. Casablanca: Centre culturel arabe, 1997.

——— . *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*. Paris: Maspéro, 1980. (Textes à l'appui)

——— . ——— . 2ème ed. Casablanca: Publications du Centre Culturel Arabe, 2001.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. 2nd ed. London: Oxford University Press, 1968. (Oxford Paperbacks; no. 135)

Marx, Carl. *Le Capital*. Paris: Editions sociales, [s. d.]. 8 tomes.

Merad, Ali. *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: Essai d'histoire religieuse et sociale*. Paris: Mouton, 1967. (Recherches méditerranéennes; 7)

——— . ——— . 2ème ed. Alger: Editions el Hikma, 1999. (Collection du monde musulman)

Poulantzas, Nicos. *Les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*. Paris: Seuil, [1974]. (Collection sociologie politique)

——— . *L'Etat, le pouvoir et le socialisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1978. (Politiques)

——— . *Pouvoir politique et classes sociales.* Paris: Maspéro, 1980.

Redissi, Hamadi. *L'Exception islamique.* Paris: Seuil, 2004. (La Couleur des idées)

Roy, Olivier. *Les Illusions du 11 Septembre: Le Débat Stratégique face au terrorisme.* Paris: Seuil, 2002.

Tozy, Mohamed. *Monarchie et islam politique au Maroc.* Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1999.

Yassine, Abdessalam. *Islamiser la modernité.* [Rabat]: Al Ofok impressions, 1998.

فهـــرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

ـ د ـ

ـ ر ـ

ـ ز ـ

ـ س ـ

- ش -

- ص -

- ط -

- ع -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- م -



د. عبد الإله بلقزيز

■ دكتوراه الدولة في الفلسفة ـ جامعة محمد الخامس في الرباط.

■ أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء.

■ له العديد من المؤلفات منها:

- **القومية والعلمانية: الايديولوجيا والتاريخ (١٩٨٩).**
- **إشكالية الوحدة العربية: خطاب الرغبة، خطاب الممكن (١٩٩١).**
- **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر (١٩٩٢).**
- **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر، ١٨٤٤ ـ ١٩١٨ (١٩٩٦).**
- **في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية (١٩٩٨).**
- **العنف والديمقراطية (١٩٩٩، ٢٠٠٠).**
- **العولمة والممانعة (١٩٩٩، ٢٠٠٢).**
- **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين (٢٠٠٠).**
- **في الديمقراطية والمجتمع المدني (٢٠٠٠).**
- **أسئلة الفكر العربي المعاصر (٢٠٠١).**
- **الإسلام والسياسة (٢٠٠١).**
- **من العروبة إلى العروبة ـ أفكار في المراجعة (٢٠٠٣).**

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٠ دولارات
أو ما يعادلها


ISBN 9953-450-40-4